

קורות

הפילוסופיא החדשה.

Geschichte der neuern Philosophie.

HISTORIA
PHILOSOPHIAE RECENTIORIS,

OPERA ET STUDIO

FABII MIESES.

Geschichte
der neuern Philosophie,

bearbeitet und dargestellt

von

Fabius Mieses.



LEIPZIG.

COMMISSIONSVERLAG VON MORITZ SCHÄFER.

1887.

קורות

הפילוסופיא החדשה

אשר אזן וחקר והכין

פאביוס מיזעס.



לייפציג.

בהוצאת המחבר.

קאָממיססיאָנס-פערלאַג פאָן מאָריץ שאַפּער.

בדפוס של צבי הירש איטצקאווסקי בברלין.

תרמ"ז.

תוכן הענינים.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gr Hamburgerstr. 18-19.

מֻגָּשׁ מֻקְטָר

לשם ולכבוד החברה הנכבדה בס"ט פעטערסבורג:

מרבי השכלה בישראל ברוסיא.

בין המטָרות הנעלות אשר הציבה לפעולתה החברה הזאת, תתנוסס האחת הכי נכבדה ביקרה ותכליתָהּ הנשגב, לעורר את האהבה לדבר שבקדושה, להרים קרן לשון עבר ולהרחיב גבוליה בתת לה מהלכים בקרב אחינו, ע"י הפצת ספרי חכמה ומדע בלשון למודים ובתמיכת ידי הסופרים והנבונים, למען משוך את הקוראים בחיבה יתירה אל חמדת שפתנו הקדושה וספרותה, גנזי אוצרנו וכבודנו ופנת אהדותנו מעולם. — גדולת המעשה הרצויה הזאת תעמוד לנס ולמופת לרבים, ומלאכת הקודש מכבדת את בעליה, חכמי ונדיבי לב העומדים בראשה ועושים באמונה לטובת אומתם, ולהם נאוה תהלה ותודה וברכה מכל חובבי ישרון ואוהבי שפתו וספרותו, וביניהם

המחבר.

מכתב אל המחבר.

ב"ה, דרעזדען 7. מאֶרץ 1881.

האָכגעעהרטער פֿריינד!

אונטער דען פֿיעלען עהרענדען צושריפֿטען פֿאָן אינדיווידועז אונד קאָרפּאָראַציאָנען, מיט וועלכען פֿריינדשאַפֿט אונד ליעבע אַן מיינעם 70. געבורטסטאַגע מיר וואָלטהוען, ראַגט איהר ליעבער בריעף גאַנץ בעזאָנדערס הערפֿאָר. אויסערדעם פֿיהלטע איך מיך האָכערפֿרייט אונד געעהרט דורך דיא שמייכעלהאַפֿטע בעגריססונג איהרעס זעהר פֿערעהרטען שוויעגערפֿאַטערס, הישיש מופת דורנו אדיר בתורה, חכם הרזים ופלוסוף אמתי נ"י מטהארן.

לו יכלתי לראות פניך כפני מלאך טוב ביום טוב שלי, כאשר היה עם לבבך הטהור, הן הגדלת שמחתי כשמחת בקציר; ומה אעשה כי ד' מנעני מכבוד. אבל זאת נחמתי, כי איש צדיק כמוך ילך אחרי מדות הקב"ה, אשר דברו הטוב אפילו על תנאי אינו הוזר.

איהר „גיא חזיון" האַבע איך, וויא אַללע איהרע פּאָעטישען גייסטעסקינדער, מיט גראָססעם גענוס געלעזען, אונד האַטטע ווידערום געלעגענהייט, איהרע געוואַנדטע האַנדהאַבע דער העבראֶישען שפראַכע צו בעוואונדערן. אַבער דאַס בלאַטט גינג געסטערן דורך פֿערשיעדענע האֶנדע מיינער בעזוכער, זאָ דאַס איך עס הייטע ליידער ניכט צור האַנד האַבע.

ועל דבר מחברתך הנכבדה והיקרה מאוד בעיני, בביאור עקרי הפילוסופיא של האדם הגדול בענקים החכם קאַנט, אשר בענוָתך הנודעת לי שאלת ממני לחוות לך דעתי ולשלוה לך בכתב הגהות והערות העולות על לבי, הנה אמת אגיד לך כי נתת שמחה בלבי, בראותי נבון דבר והכם כמוך הצולל במעמקי הפילוסופיא ברוה משפט וברוה באר, להעלות פניני ההשכלה לאור האמת, מסכים לדעתי בכלל הדברים בהבנת שטתו של ההכם קאנט. ועל כל הייתי כמשתומם, כי נפתולי אלהים נפתלת עם כבד המלאכה מלאכת מהשבת גם יכלת, להריק תכן המחשבות הרמות של ההכם הזה, אשר גם בלשון אשכנזית קשה לשמע, מכלי אל כלי וטעמו לא פג וריחו לא נמר, ולהעתיק דבריו בשפה ברורה, ולפרוש כשמלה שטת הכמתו בלשוננו הקדושה, אשר לא נסתה הצג כף רגלה על שדה תרומות ההשכלה הפילוסופית מאז ומקדם! כי הנה ד' נתן לך פי שנים ברוחך, לעלות עוף השמימה על במתי המליצה, ולהעמיק שאולה להעלות סגולת

המלכים מלכי הפלוסופיא מעמקי התהום. ואף כי ידעתי מך ערכי כי אינני מן החכמים אשר עשו להם שם על פני חוצות בדברים הרמים האלה, ובמקום גדולתם לא אשב, לא אמנע מלתת תודתי לך ולברך על המוגמר מעשה ידי אמן! — ואולם לא רציתי להלאותך בדברים של מה בכך ובדקדוקי עניות בפרטן, אשר לא יתנו ולא יוסיפו למאמרך היקר, אחרי אשר תכן הענין וטעם מליצתך ינעמו לחיך וימצאו חן בעיני כל בעלי מדע ולשון. —

נעהמען זיא נאָכמאלס מיינען הערצליכען דאַנק אונד דיא הערצליכסטען גריססע פאָן מיר אונד דען מיינינגען אן.

אין אויפריכטיגער פריינדשאַפט אונד פערעהרונג, איהר ערגעבענער

ד״ק בנימן זאב בהרמ״י ז״ל לאנדויא,
הונה פה דרעזדען והמדינה.



הקדמה.

תבונתה וסגולתה המיוחדת לתקופת הזמן במעמד הדרישה של מאת השנים האחרונות, היא אופן החיפוש העיוני והבחינה בדרך הניתוח והביקור המושכל על הענינים הרוחניים הנכספים ונחוצים לידיעת האדם. לזה נוכל לציין ולסמן את התקופה הזאת בשם משותף וסגנון כללי: „זמן הבקורת״! ואכן נודע הדבר, שהמבקר הראשון והמובחר שבחכמי הפילוסופיא בזמן המדובר, היה הפילוסוף עמנואל קאַנט. „דברי ימי עולם״, אמר החוקר שעללינג, „יעידו ויגידו את זאת, ומשפטם הנחריץ יחליט אומר: שמעולם לא נראתה מלחמה יותר עצומה מבפנים ומבחוץ בהנוגע להקנינים היותר נעלים של המין האנושי, ומעולם לא הגיע בהשתדלותו הרוח המדעי לחקירות ובחינות היותר עמוקות ועשירות בתולדותן, כמו בדורו של קאַנט!״ — ועל פי הקדום, בתתי לך קורא נכבד, את ספרי הכולל „קורות הפילוסופיא החדשה״, בהרתי בראשיתו את החלק, הנוגע ביחוד להזמן שאנו עומדין בו, מהשטה הפילוסופית של קאנט ואילך. —

אין דעתי ורצוני להעריך עוד מלין אליך בדברים של טעם, על רב התועלת לכל משכיל, או מנחיצות הידיעה של תולדות הפילוסופיא בכלל ושל ספרי בפרט, ואחשוב למשפט, כי דבר שפתים בזה אך למותר; ובעיני יפלא עוד הדבר, שלא נמצא בספרותנו ספר כזה עד היום הזה! — אמנם דבר חפץ לי אליך קוראי, ונפשי בשאלתי, לבל תחפוז נא בדרכך ואל תמהר בקריאתו לסרוגין, אך קרא בו כל מאמר ומאמר במתינות וכסדרו וכהלכתו, ושים עינך ולבך על הנדרש בהתבוננות ועיון מעט, ואז בנקל תבין את אשר לפניך וכל דבר ודבר על אופניו, ותשפוט במישרים על הענינים הנכבדים האלה, ואשר בעבודה תמה ובמשך שנים הרבה הכינותים וסדרתים עבורך, ובביאור מספיק ובשפה צחה וברורה. — ואם אמצא חן בעיניך ופועל ידי ירצה לפניך, אז אוסיף שנית ידי ואוציא לאור גם את החלק השני המכיל שטת הענעל והבאים אחריו, ואולי אספח אליו עוד ערך־מלין־פילוסופי, להקל על הקורא הבנת המלות המלאכותיות וניב שפתים־חדש, שבראו להם הפילוסופים האחרונים. —

גם רחוק זה ממחשבותי, להרחיב דיבורי על ערכו וטיב איכותו של ספרי, לפי שהוא עדות נאמנה לעצמו לכל הקוראים אותו באמת, והם ישפטו ולא אני. ומעולם לא עלה במחשבה לפני ביחוד, לגלות בקהל אף מקצתן של ההסכמות מחכמים ונבונים וסופרים מפוארים, אשר בראותם איזה קונטרס בכ״י או מגליונות הנדפסים מספרי, כבדוני במכתבים מלאים תהלות ותשבחות במדה גדושה! — כשאני לעצמי, אין לפני עד ודיין יותר גדול ונאמן באלה, אלא כבוד מר הותני

ז"ל, הר"ר יצחק מיעזעס, אשר הפליא את תוכנו וצורתו של ספרי למאוד, ובדברים שהם הרהיבוני באמת. — ועכ"ז אל תתמה קוראי על החפץ, אם הפעם יצאתי מגדרי ומכלל לפרט, כי חבתי בתשלומי חוב־רוחני, וקיימתי בנפשי מצות עשה שהזמן גרמא, לעשות ציון וזכר לנשמת ידיד חביב ונאמן לי, הוא הרב החכם הגדול בתורת והכמת ישראל, מהור"ר בנימין זאב לאנדויא ז"ל מדרעזדען. זה ה"י שנה התארך חילוף־אגרות בינינו בדברי תורה וחכמה, ולשמע אוזן שספרי הובא למכבש הדפוס, רצה לקדם את פני בברכת ההקדמה, ולענדיה עטרת לראשו! לדאבון לבי כוונתו הרצויה לא באה לידי מעשה, כי בערך שני ירחים קודם לגמירת הדפוס לקחו אלהים מאתנו ואיננו! מרוב המכתבים אלי, העתקתי רק אחד כדבר בעתו ככתבו ולשונו בדיוק, וגם מתוכו ניכר תכונת נפשו הטהורה, וענְוָתו אשר תרבנו, וחין מליצתו בלשוננו הקדושה ואשר ידיו רב לו בה. —

ואחתום בברכה, אשר תעלה לראש ידידי הנכבד, החכם מוהר"ר יהודא (לעאָן) ראָזענטהאל נ"י בפעטערסבורג, אשר בנפש חפצה שחד מכחו להועיל להדפסת החלק הראשון מספרי, ולשם ולכבוד החברה המפורסמת „מרבי השכלה בישראל ברוסיא" (כאשר יסופר לדור מפעולתה בספרי הח' הנזכר „תולדות החברה הנ"ל, פעטערס־בורג 1885/86"), ואשר בכלל הקדיש לתכלית זה כספו ועתו ועטו במשך עשרים שנה ויותר! ומי יתן וימצאו במדינת אשכנז, אף אחד ואחד מאלפי הגבירים באחב"י, אשר יראו וכן יעשו כמוהו, ובלב רגש ואהבה לשמה ידאגו לכל הנוגע להרחבת ההשכלה וידיעת לשוננו הקדושה, פליטת מחמדנו מימי קדם, ולהגדיל תורת ספרותנו ולהאדירה! —

לייפציג, חשון, תרמ"ז.

פָּאביוס מיעזעס.

קאַנט.

קאנט (עמנואל, נולד בעיר קאֶניגסבערג במדינת אסטפרייסען בשנת 1724, ונפטר שם בשנת 1804) הוא אבי השטה הפילוסופית המפורסמת בשם „הבקורת" (קריטיציסמוס) או „הביקור המושכל של התבונה הנקיה" (קריטיק דער ריינען פֿערנונפֿט), אשר הרעיש בה את עולם החוקרים, וישן מפני חדש הוציאו חכמי דורו, ויעזבו את דרכי השטות המקובלות, ויבחרו במלאכת מחשבת של המורה החדש לברכה, אשר הפליא לעשות, וכאור חדש יצא, וקרנים מידו לו להאיר על ערפלי החקירות בדברים העומדים ברומו של עולם הפילוסופיא, ואשר חכמי כל דור דור ודורשיו נבוכו בדרכם, ונלאו למצוא הפתח לבוא היכלו פנימה.

לפי התכלית והמטרה הראשיית הנצבת לי בסיפור הקורות של הפילוסופיא, רצוני לתת להקורא רק ציור נאמן ושלם מאיכות הענינים של השטות הפילוסופיות, לא מכמותן ופרטיותיהן, לא היתה מחשבתי תחלה גם בהצעת שטתו של קאנט, לצאת מגדר זה, ולבלי הלאות את הקורא בביאור רחב ודקדוקים ארוכים, ולפרש באר היטב את כל דבר ודבר על מתכונתו. אך בסוף מעשה, וכאשר התבוננתי בטיב הענין הגדול הזה, והמלאכה והחכמה בבת אחת ההולכת לפני, וביחוד בראותי ושקידתי בספרי אנשי שם, (המבארים ומפרשים מתלמידיו של קאנט, והבאים אחריהם מהמעיינים בדברי החוקר העמוק הזה), ואשר עמלו ויגעו להבין פשר דבריו במקום שקצר וסתם, ובקשו חשבונות רבים לרדת לסוף דעתו, עד שהדברים יגעים להמתחיל בחכמה, להציל דבר אמת והשגה מצומצמת מתוך ושורש הענין הנדרש, ע"כ מצאתי לנכון, ולצאת ידי חובתי במפעל נאמן נגד הקורא, להאריך במקום שרציתי לקצר, למען לא יחסר הטוב מהמושג הכללי ושלם בהיקפו, מאופן מחקרו של המיסד החדש של הפילוסופיא החדשה בכלל.

עוד חשבתי למשפט, להוסיף ביאור בהסתעפות הענינים היוצאים משרשי השטה הזאת, ולתת להחכם הקורא ויחכם עוד, וישכיל ויבין יסודתה מראש, למען ימצא בזה תועלת בהבנת השטות המאוחרות של חוקרי זמננו, אשר נכבדות ידובר בם בפרקים הבאים. ואם אמנם הבדלה בדיעה ביניהם בעקרי הענינים העיוניים, ונפרדו ביסודתם ותולדותם למחלקותם וללשונותם, אך סוף סוף על ציר שטת קאנט תסובינה, והוא כנהר היוצא מעדן להשקות את הגן הפילוסופי, ומשם יפרדו הנחלים והיו לראשים רבים, אשר בשטף מרוצתם חדשים לבקרים ירעשו בגאון ורוח הומיה, ויפנו ימין ושמאל בשאון דכים לעבור גדותם. אך אם נראה סביבותם כאשר יחנו ויסעו, הם באים ושבים ללכת אל ים חכמתו של קאנט,

אשר ברוח פיו נבראו והוא מקורם, הוא מחולל ואב מולידם, ומרחם משחר הוא טל ילדותם. —

אם אמנם בראשית התפלספותו היה נגרר קאנט בראשי פרקיו אחרי עקבות החוקרים לייבניטץ־וואלף, ונאחז בסבך שטתם ונושאי כליהם, ובאופן העיון המתהלך בתקופת זמנו, והנקרא „ימי ביכורים של ההשכלה" (אויפקלערונגסצייט), אך לאט לאט דרכה נפשו עוז לסבור פנים לדעות מתנגדיהם, ולבחור בדרך משנתו לעצמו, ובחיבוריו משנת 1770 ואילך, נגלה לנו ביתר שאת ועוז דרכו החדש בבקורת חופשה שלו, ולבסוף פנה עורף לכל הילוך־מחקרם של ההולכים לפניו, בראותו והכָּרתו בחד שכלו, כי יסודות הבנין הפילוסופי מרופפים מראשית מציאותם, ובבדיקה יתירה לאור הנר של הבקורת, יתגלו מראות נגעים בבית ההכמה המפוארה הזאת; וזאת העצה הנאמנה, להלץ את האבנים ואדני הבנין מהחל עד כלה, ולבנות מהדש בית נכון ונשא באבני מילואים למוסד, ולמדוד בחבלי הביקור המושכל את פינותיו וקירותיו פנימה, ולכלות מלאכת הבנין לכל משפטיו וחוקותיו, למען יעמוד הכן ולא ימוט לעולם.

כפי הודאת עצמו, היה החוקר דוד הומע, המאיר הראשי והמעיר את קאנט, לבחור בדרך חדש שלו, „והוא הפריע אותו ממנוחת תנומתו הפילוסופית, והסיב את לבו לדעת אחרת, ולסול לעצמו מסלה חדשה בשדה החקירה"; כי כמוהו הכיר הומע באספקלריא המאירהָ של בחינה מדוייקת, איך נבוכו כל העשתונות במדבר ההשערות וההנחות קדומות בחכמה שאחר הטבע, ולא לבד שאין בכח החוקרים להגיע לידי הכרה מיוסדת ומאומתת במופתים נאמנים, אך עוד יסיגו גבולות המשפט ההגיוני, הנקנה לנו ע״י השכל הפשוט (געזונדער מענשענפערשטאנד) והמדע הנסיוני (ערפאהרונגס-וויססענשאפט), המאירים ומתמימים כל ידיעותינו, בבנותם מגדָלים על קו תהו ואבני בהו, וכהנדוף בם רוח הביקור ההגיוני יפלו למדחיפות, וע״כ הטיל ספק בכל תוצאות חקירותיהם ותולדותיהם היוצאות ממשפטיהם והנהותיהם מהקודם אל המאוחר, אשר יוליכום תועה בנתיבות החזיונות, ולשכון בערפל. —

ובדרך הצעה למה שיבוא, אקדים דבר בעתו, ונחוץ לדעתי להבנת שרשי הענינים בשטת קאנט: מקור כל השטות השונות של בעלי העיון ואנשי שם מעולם בפילוסופיא, הוא הניגוד השרשי של ההכרה האנושית מההיות והתנועה, עולם הרוחני והמעשי, וההבדלה בדיעות בין גדולי אנשי רוח מחכמי יון, אשר תחת דגלם יסעו כל מחנות הדורשים חכמה בכל דור, הוא אופן הידיעה המחולפת של ההשכלה ושל המחישה (זיננליכקייט), והציר עליו תסובינה כל מפלגות השטות העצומות של קדמוני בעלי המחקר עד ימי הבינים (מיטטעלאלטער) ועד בכלל, הוא, השאלה הראשיית, למי היתרון וקדימת מעלה בתכונת נפשנו, אם לרוח החושב מחשבות שכליות לבד, או להמדע הנסיוני הנקנה לנו ע״ד ההושים, אם עלאי — הרוחני — יגבור על תתאי — החוש —, או להיפך? — וזה הניגוד בעצמו אמנם נתודע ונגלה לנו בתוקפו ותוכנו גם בין אהרוני ההכמים, מתקופת הזמן של באַקאָ וקאַרטעזיוס עד הזמן שאנו עומדין בו, אך מחולף ומשונה הוא בצורתו, ובתוספת הקליפה החיצונהִ להגרעין הפנימי:

אלה החוקרים העומדים רק במחשבה (אידעאַליסטען) גוזרים אומר, כי המעין הטהור ואשר מימיו לא נכזבו, הוא הכָּרַת השכל, הבלתי מוגבל בידיעתו המופשטת וצרופה מכל סיגי המחישה, שהם מטעים ומתעים בנתיבות עקלקלות, ואין אמון רק לבחינתו ומשפטו והיקשו בכל הקנינים המדעיים, הנקנים לנו ע״י מופתים נאמנים, כמופתי ההגיון וההנדסה.

ולעומתם האוחזים בדרכי הבחינה הנסיונית (עמפּיריקער) וחכמי המעשה (רעאַליסטען), מחליטים ואומרים, כי נהפוך הוא: אין לבטוח בקנין המדע הנאמן בעצמו רק בהמגיע לנו ע״י המחישה ובדרך הבחינה הנסיונית, כי היא לבדה תפעל בבלי אמצעי עלינו, בהתרשמות חקוקות חזקות על הרגשותינו, והדפוס השרשי הוא האמתי במקורו הטהור והחי, וממנו נשתה לרויה לרוות צמאון ידיעתנו, המוגבלת ע״י חוקים נצבים במערכת ההרגל הטבעי בעולם המציאות. אך ציורי השכל הם לבד כהעתקות הדבר (קאָפּיען) מהדפוס הראשון, ופעולתם חלושה ובלתי בהירה, וידה על התחתונה.

בהכרת הדברים החצונים המתרגשים ע״י החושים, וכל עוד שיעמוד השכל בין המצרים של המחישה, ולא יסיג גבוליו וגדרי עולם המעשה, וישפוט למשמע אוזן ולמראה עיניו ישיג את שרשי הדברים ע״פ ההרגל והנסיון מהמאוחר אל הקודם (אַ פּאָסטעריאָרי), אז יבין כל דבר לאשורו, ולא יטעה וישגה בדרכו; אך אם ירחק חוק ויהגה דעות מופשטות, וירכב על כנפי דמיונו, לעלות עָל ולשפוט מהקודם אל המאוחר (אַ פּריאָרי), אז מום בו, וישת חושך סתרו וערפל התולתו, ופעולתו אז מאפע, ובהופזו כזב ואין אמון בו. —

ואחרי בחינה ובדיקה עיונית בעצם הניגוד השרשי הזה, ראה והכיר קאנט, כי חסרון לא יוכל להמנות משותף לשני צדדי הניגוד ביחד, והמחולקים בשורש החקירה העקרית הזאת שווים זל״ז בצד אחד, רצוני הסורא מחסרא להם בשוה הדרישה הקדומה והחקירה היסודית, לא לבד באפשרות ההכרה האנושית של הדברים בעצמם ובאיכות פנימיותם הטבעיית, אך גם בטיב וסגולת הכחות הנפשיים בעצמם, והבדלתם במינם וגבוליהם, ובפעולתם הנפרדת, ובכל התנאים המוכשרים להגיע לידי הכרה בכלל, ולהכרת הקנינים השכליים והמוחשיים ע״י הנסיון בפרט. וזאת הפנה העקרית, אשר השטות הפילוסופיות הניחו לתומן (פּאַראויסגעזעטצט) כדבר מוכח ומובן לעצמו, הוא האבן־בוחן, עליו הָטְבָעו אדני בִּניָנוֹ בשטתו של קאנט בעצם ועקר, כאשר נבאר בסדר נאות ובכלל:

הבקורת של התבונה הנקיה (קריטיק דער ריינען פערנונפט).

בהבקורת של התבונה הנקיה, נחקור בביקור מושכל על כח ההכרה בכלל, ובהנוגע לכל יסודי ההכרות של התבונה והבלתי תלויות עוד מהנסיון, ונשקוף על מקור וסגולת הכח המכיר וגבוליו וחוקיו היסודים לעצמו ושרשו, ואז נגיע להכרעה ולמשפט צדק, אם ואיך אפשרי הוא לבוא להידיעה הנעלה של חכמת מה שאחר הטבע. ע״י הביקור המושכל של כח ההכרה, נשיג ידיעה מאומתת מכל קניני הידיעות האפשרים להתבונה האנושית,

והמסודרים במשטר הגיוני, כאילו מנויים ורשומים בלוח וספר החשבון (אינוועג-טאריום), לדעת נאמנה את מעמד רכושנו התבוני בצמצום.

הנה שני מיני ידיעות נמצאים לנו, הנעשים לקניני נפשנו ע״י הכרת התבונה, והם: קנין הידיעה של המחישה (זיננליכקייט) וקנין הידיעה של השכל (פֿערשטאנד). אם נבחון את איכותו ומהותו של כח ההכרה בפני עצמו, וביחוסו לקנין הידיעה ע״י המחישה, רצוני הכּרת הדברים החצונים הנמצאים בעולם המציאות ע״י כחות נפשנו, אז יצא לנו: כי החושים לעצמם אינם פועלים ואינם משכילים, רק מתרגשים ונפעלים מהדברים החצונים הפועלים עליהם, וְהַמְרַשְׁמִים פעולותם על החוש החצוני והפנימי. ע״י כחות החושים אנחנו מקבלים שפעת ההרגשה מִמְּציאות הגשמיים החצונים, נוחים או עומדים אילו אצל אילו במקומות מוגבלים בזמן אחד, או מתנועעים והולפים מצבם ומקומם בזה אחר זה, בריבוי, מפורד ומפוזר, ובאין קישור וסדר בין הנפזרים ומרוחָקים במקומות וזמנים שונים. בהבָּטה הצונית ע״י החוש החצוני, יגיעו לנו ציורי הדברים כגופים נפרדים ומתפשטים (במדת האורך, הרוחב והגובה) במצבם ומראיהם, ושוכנים במקומות מוגבלים; וע״י החוש הפנימי אנו מרגישים בתכונת נפשנו הקוקות ורשמים פנימיים, מציורי הדברים החצוניים בהתפעליות הרגשותינו מהם בזמן שוה או בזה אחר זה ברגעים מחולפים. אם נפשוט מתוכנן של הרגשותינו ע״י החוש החצוני, ונשקוף לבד על הצורה הכללית הנשארת לנו, והמקפת בכלל את תוכן הפעולות הפרטיות, אז תמצא לנו צורת המקום בכלל; וכן בהפשטתנו את תוכן המגיע להחוש הפנימי מהתרגשות הדברים החצונים ופעולתם עליו, ישאר לנו צורה כללית של הזמן, אשר בו נכנסים ציורי הפרטים ורשמי פעולותיהם בתכונות הנפש פנימה. —

והנה שתי הצורות של המחישה בכלל, רצוני של המקום והזמן, הם בלתי מוגבלות לעצמן, וּמְלַוִין את כל השגותינו של ציורי הדברים הפרטיים, המצטיירים בנו במקומות מוגבלים ובזמנים מוגבלים, כאילו מוקפים ומותפסים מהצורות הכלליות הללו ונכנסים בגדריהם, ועומדים ומונחים בהיקפם ופועלים בתוכם. ומה המה ציורי המקום והזמן בפני עצמם? אינם דברים נמצאים ואמתיים בפועל להמחישה, כי בלתי מוגבלים המה, ואינם פועלים ונפעלים, ואינם משתנים במקום ומצב ומראה ובזמן מוגבל. גם אינם דברים מדומים ומחשבות הזיה בכח המדמה לבד (איינ-בילדונגען), כי גם בלי נטויית נפשנו ובלתי רצוננו יגיעו אלינו, והם ציורים הכרחים לנו להשגת חומרי הנמצאים, ובלתם אין בכח החושים לקבל איזה ציור והכרה מההזיונות המוחשיים. גם אינם מושגים מופשטים (אבסטראַקטע בעגריפֿפֿע) מהחומרים החצונים המוגבלים בזמן ומקום, כמו למשל מושגי הסוגים והמינים (קלאססען-אונד גאַטטונגסבעגריפֿפֿע), כי כל מושג הסוג והמין הוא הפשטה כלליית מהאישים והפרטים התפוסים בה, ואם יחסרו אלה האחרונים, אי אפשר להגיע לכלל המופשט מהם, מה שאין כן בצורת הזמן והמקום, שגם בהחסיר הגשמים הפרטיים ואם נשוללם יחד, תשאר בקיומה הצורה הכללית של הזמן והמקום, ובאין ראשית ותכלה לה! ונהפוך הוא, כל הדברים תלויים ועומדים מהצורות הכלליות האלה, וממלאים רק חלקים מוגבלים ממנם, והם בעצמן מקיפות אותם על מילואותם, ועודם רחבות ופתוחות בסביבם ובלתי מוגבלות על כל

גרותן! גם אינם מושגי היחוס והצירוף (פערהעלטניססבעגריפפע), כעין הערך וסדר-הדברים ביחוס מקומי וזמני זל"ז, כי כל יחוס וערך בין שני דברים הוא מאוחר בטבעו להדברים המתיחסים ונערכים זה לזה, מה שאינו כן בציורי הזמן והמקום, שבהכרח קודמים המה לכל הדברים הנמצאים, ואינם מתוארים ע"ד הדברים, אך נהפוך הוא, כל הדברים מתוארים על ידיהם. —

ותשובתו של קאנט על השאלה הגדולה הזאת, ואשר חתרו החוקרים ההולכים לפניו לפָתרה באופן מספיק ולא עלתה בידם, הוא: כי הזמן והמקום הם שתי צורות שרשיות (גרונדפאָרמען) המוטבעות בהמחישה, וקודמות הֵנה לכל ציורי המראות והזיונות המוחשיות (זיננליכע ערשיינונגען) הנגלות לנו בהמאוחר של הנודע לנו מהדברים החצונים, ואלה הצורות האדוקות בנו הם מכריחות את כחינו המוחשיים לקבל רשמי ההשפעה של הדברים ורגשי פעולותם עלינו ע"ד שתי הצנורות של צורות הזמן והמקום. —

אולם כל הדברים המתגלים לנו בעולם המציאות, אמנם רק במראותם החצונית אלינו יתודָעו, כאשר עומדים והונים ונוסעים בשטחיותם ומצבם (ובצורות מוגבלות של שרשי הצורות הכלליות האדוקות לחושינו, במקום מוגבל וזמן ידוע); אך התוך הפנימי והעצם המעמיד את הדברים (סובסטראַט), לא יֵראה ולא יִמָצא לנו, ואין בכחנו אלא לשקוף רק על חלקי הדברים במחזותם ומראיהם השטחיים לבד, לא לחדור בהבטה פנימית (איננערע אַנשויאונג) בתוך הפנימי והחבוי של עצמות הדבר כאשר הוא לעצמו (דאס דינג אַן זיך) וכפי שהוא בכחו הצפון, והמעמידו בכללותו ושלימותו. — והנה מחוג - המבט של הכח החושי (המותנה בטבעת ציורו והשגתו, לשקוף על הגשמים באמצעות צורותיו השרשיות האדוקות בו של הזמן והמקום), תגיע ותבוא לנו הכרת הנמצאים מבחוץ וידיעה ברורה מפעולתם עלינו, רק ע"ד התגלות חזיונם ומראותם לבד. —

גם על עצמות הצורות הקודמות והכלליות של הזמן והמקום, אין להחליט אומר על אמתת מציאותן לעצמן, כשאר הדברים הנכנסים ומוגדרים על ידן, ורק בבחינת השגתנו האנושית נשפוט, כי נמצאות לנו, ובבחינת נפשנו (סוביעקטיף) לבד, ואנחנו מוכרחים לצייר לנו בהמחישה את כל הדברים המתרגשים מאתנו בחרט השתי צורות הללו האדוקות לנו. ואם למשל באפשרי יהיה, כי יחסרו לנו כחות חושינו, או יסולקו מאתנו, אז ג"כ יחסרו ויסולקו מעצמן גם שתי הצורות של הזמן והמקום, ואולי עמהן תסתלק ג"כ מציאות הדברים החיצונים המצויירים ומוגבלים על ידן. — עוד במופתים אמצעיים (מיטטעל-בארע בעווייזע) יתאמת לנו המשפט האמור, ממציאות מוקדמת (אַ פריאָרי) של שתי הצורות השרשיות המוטבעות בנו, רצוני של הזמן והמקום:

כל המשפטים של הכמת הנדסה (מאטהעמאטיק), והמבוררים ומאומתים לנו, לא ע"פ מופתים לקוחים ע"ד ההרגלות והבחינה הנסיונית, שהם מהמאוחר אל הקודם לבד (אַ פּאָסטעריאָרי), אך מאומתים מהקודם אל המאוחר (אַ פריאָרי), ובכללותם ואמתתם, והעומדים לעולמים בקיומם ולמעלה מכל ספק, הם כלם נשענים על ההנחה של מציאות הזמן והמקום בכלל. ציור הבנין למשל של המדידה (געאָמעטריע) מן המשולש של שלשה קוין וזויות, אי אפשר בלי הנָחַת שלשה קוים מחוברים לאחד בשטח ובמקום מוגבל המקיפם.

ציורי המספרים השונים בחכמת השיעור (אלגעבראַ) המחוברים למספר אחר, ע״י החשבון בחיבור וחיסור או בכפל של הנקידות או האחָדות וסידורם לאגודה אחת, ובזה אחר זה במספר ובמנין, אינם אפשרים בלי הקישור של רגעי הזמן המצטיירים לנו בשורה זמנית מדובקת ומחוברת לאחת; ולזה צורות הזמן והמקום קודמות ליסודי חכמת ההנדסה והשיעור, ומונחות כהקדמות בלתי מסופקות ומוכרחות לחכמות אלה. גם החכמה הטבעית (פֿהיזיק), הנוסדה על פעולות התנועה והשתנות וקישור הדברים הטבעיים, תאלפנו דעת, כי צורות הזמן והמקום הנָחות קדומות לה כתנאים הכרחיים ליסודותיה מראש, כי אין תנועה בלי שינוי ממקום למקום, ואין שינוי רק מקומי או זמני, ואין קישור בין הסבות להמסובבות, רק בסדר מקומי או זמני, או בשניהם בבת אחת. — ונוסף ע״ז, מופת חותך הוא להאמור מפי החכמה ההגיונית (לאָגיק), לפי שיש לה חוק יסודי ושרשי, הוא הנקרא „משפט הסתירה״, רצוני ששני הפכים נמנעים „בנושא אחד ובזמן אחד״, או „שדבר אחד״ אי אפשר להיות נמצא ובלתי נמצא „בזמן אחד״; אם כן מהכרח לנו להוסיף את התנאי „בזמן אחד״, כי בזמנים שונים אפשרי הוא לכל דבר להיות נמצא ובלתי נמצא, כמו ע״י השתנותו בעצם או בתואר, וע״י תנועה וסבה מפעלת שינוייו ומקריו וכדומה! —

מכל האמור יצא לנו כתולדה נאמנה, על דעת קאנט, כי הדברים הנראים לנו ע״י המחישה בחצוניותם, אינם בעצמותם הפנימית מהותים עצמיים כפי התגלותם במחוותם ומראיהם אלינו, וציורי יחוסם וערכם זה לזה, אינם בבחינה לעצמם כאשר יראו ויתודעו לנו בבחינת השגתנו המוחשית (ע״ד צורות אדוקות לטבעת הכחות הנפשיים), כי רק הזיונות הגשמיים חולפים ועוברים נגדנו, ובמראיהם החצוניים רק יתגלו לנו בציורים מתרגשים מאתנו, והניכרים למפעלותיהם המתרשמים בתכונת נפשנו לבד; אך התוך והעצם החבוי מבעד ובפנימיותם של הדברים, אין בכחות המחישה לראות ולדעת ולהכיר, וגם יחוסם והצטרפות קישורם הפנימי והכרת כחותיהם הפועלים בהם, הם מסותרים וצפונים מעינינו ובלתי ידועים ונגלים לנו; ואשר מכונים בשמותם ובאומר ודברים „גשמיים חצוניים״, המה רק ציורי המחישה בצורות כלליות של הזמן והמקום ובבחינתנו לבד, כאשר אנהנו מתפעלים בהרגשותינו על ידם.— והנה לזה אי אפשר לנו ע״ד החושים לבד להגיע לידי קנין הידיעה הנסיונית (ערפֿאהרונג) בכלל, ומהדברים המתרחשים בעולם מלא של המציאות, ונפרדים במיניהם למחלקותם בפרטיים נבדלים זמ״ז, ובאין חוט האחדות והחיבור והסדר ביניהם, אין לנו ידיעה והכרה מושכלת ונאמנה ע״ד המחישה לבד; ומי ימלא את הנחסר לנו, להגיע למדע ברור, ולמצוא החוט של אחדות, וסדר וקיבוץ הנפזרים חמרים בערב־רב של הנמצאים השונים? —

העוזר השרשי כנגד המחישה, והפועל פעולתו אמת בבנין המדע הנסיוני, והנחוץ לנו להגיע לידי קנין הידיעה והכרת הדברים, וקישורם וערכיהם ויחוסיהם זל״ז, הוא הכח השכלי (פֿערשטאנדספֿערמעגען), הוא המשכיל על כל דבר ברוח תבונתו לבדו.

השכל אינו כמו המחישה כח נפעל (רעצעפטיף) ומתרגש ומביט (אַנשויענד), אך כח פועל בחירות (ספאָנטאַן) וחושב (דענקט) את מושגיו,

ושופט על הגיוניו ומשיגם עי״ד פעולתו המושכלת, והוא המקשר והמחבר ומאחד את ציוריו ומביא סדרים ביניהם, ועי״ד פעולותיו עושה משפטים, ומצרף בהוברת את ציוריו ומושגיו השונים, וכוללם יחד באחדות משותפת להם; ובאופני פעולתו זאת, יגיע לידיעות והכרות של הדברים הנמצאים, ויקבל, באמצעות הצורות של המחישה (הזמן והמקום), את אספסוף הגשמיים לחומר השגתו, ויכניסם בדרכי פעולותיו תחת כללי מושגיו להסתכל עליהם, ובאופני חוקותיו וצורותיו המיוחדים לו, ומוכנים בתוכו מהקודם אל המאוחר בכחו, כאשר נבאר:

ונקדים ראשית דבר, כי מפאת דרך השגתו בכלל, השכל שופט בהגיונו על מושגיו אשר עליהם משכיל בשני אופנים מחולפים: האופן הראשון הוא, אם מתעסק בפעולת משפטו לדעת במוגבל ולהכיר עצמותו של מושג אחד ושלם, להבין ולשפוט על ציוניו או חלקיו העצמיים לו, ולדעת נאמנה, מה הוא בהיקפו ותוכנו הכללי המעמידו לעצם מיוחד ובסגולתו המיוחדת לו, אז כן דרכו, להפריד חלקיו או ציוניו (מערקמאלע) העצמיים, ולנתחו לגזריו הכלולים בעצמותו, ואז יכיר את כלו ויגזור וישפוט על עצמותו ושלימותו של המושג כי כן הוא; ודרך המשפט הזה נקרא: „משפט מפריד או מְחַתֵּךְ (אַנאַ־ליטישעס אורטהייל), כמו למשל אם נאמר, כל הגופים הם מתפשטים (אללע קערפער זינד אויסגעדעהנט), או כל משולש יש לו שלש צלעות, שהציור והציון העצמי של כל גוף הוא שיהיו מתפשט, וכן ציור המשולש הוא היותו מורכב מהלקי שלש צלעות, ובמושג זה של גוף או של המשולש, מתחייב בעצמו איכותו ותוארו של התפשטות הגוף או של שלש צלעות הכלולות בהמשולש.— והאופן השני הוא, אם השכל מרכיב שני מושגים בחוברת ומקשרם לאחד, או יוסיף ויחבר למושג אחד ושלם לעצמו ציונים או חלקים בלתי כלולים בעצמות מושגו הראשון והפשוט, ומצרף לו עי״ד פעולתו זאת, עוד חלק או ציון הדש, ויגזור אז עליו במשפטו, כי הנוסף יורכב ויחובר ג״כ לעצמותו הכללית; והדרך המשפט הזה נקרא: „משפט מקשר או מרכיב (זינטהעטישעס אורטהייל), כמו אם נאמר, כל גוף המתפשט הוא כָּבד (יעדער אויסגעדעהנטע קערפער איזט שווער), או כל משולש של שלש הצלעות והזויות, שתי צלעותיו גדולות יותר מצלע האחת בהכרה, שבזה אנו מוסיפים תואר וציון חדש שאינו כלול בחיובי במושגו הפשוט של הגוף, להיות כבד, או בהמשולש שנמצאים בו בהכרה שתי צלעות גדולות מהצלע השלישית. והבדלה בדיעה בין המשפטים השנים הזכורים הוא, כי האופן הראשון הוא רק משפט מברר ומבאר את המושג (ערלייטערונגס־אורטהייל) והאופן השני הוא משפט מרחיב ומוסיף עליו (ערווייטערונגס־אורטהייל), כי עי״ד מעשה מרכבה זאת, הוא מוסיף על הציונים והחלקים השרשיים הכלולים בראשיתו.—

והנה השכל משתמש באמצעות דרכי המשפטים השנים הזכורים, להכיר לא לבד הנשואים ההגיוניים (לאָגישע אָביעקטע), ולהגיע להשגתם בביאור מושכל מהקודם אל המאוחר, אך ככלי אומנות הוא פועל ומשתמש בהם להרחבת ידיעותיו, עי״ד קבלת והוספת קניני הידיעות בכל החכמות והעיוניות והמעשיות (בחכמת המדידה והשיעור, הטבעית, וכל מחלקות המדעים הנקנים ע״פ הנסיון),

ועי״ד הצורות הכלליות המיוחדות לו (כאשר נבארן אח״כ בפרוטרוט) הוא שופט על כל חומרי הידיעות מהקודם אל המאוחר (עי״ד משפטי הפירוד, והחיבור והקישור, והיחוס והצירוף), ולזה הוא מוסיף ומרחיב ידיעותינו, ומשפיע צורותיו ואופניו, וחוקק חוקיו בפעולתו, המגבלת את חומרי הדברים הנתנים לו באמצעות המחישה, וככה הוא מפעיל ועושה לנו קנין המדע הנסיוני, המאומת לו מהקודם אל המאוחר. —

ועל דרך הביקור הנעלה, אמנם נתודע ונמצא לנו עוד, כי רוב משפטי הגרסה המה משפטים מקשרים, ובמופתים מאומתים מהקודם אל המאוחר, ולא מפרידים וחותכים לבד, על דעת החוקר דוד הומע!: המשפט בחכמת המדידה למשל, כי הקו היותר קצר הוא המונח בין שתי נקידות, הוא משפט מרכיב ומקשר שני מושגים לאחד, מפאת היותם ציורי הקו הישר וקו העקום שונים זמ״ז, והמודד מוכרח לעבור מנקידה האחת לחברתה, ולעשות צורת השורה עי״ד משיכה בקו ארוך ומוגבל בשטח מקומי, ולבנות (קאָנסטרואירען) בנין ציורו במלאכת חיבורו וקישורו; וכן בחכמת המספר, נחבר ונרכיב ונכפיל שני או יותר מספרים למספר כולל את החלקים, ולעשות מנין ובנין ולבוא השבון במספרים רבים, וכל אלה א״כ משפטים מקשרים באמת! גם היסוד הראשי בחכמת הטבע, כי אין שינוי ותמורה בטבעי הנמצאים רק עי״ד סבה, המסובבת את פעולת ההשתנות והתמורה, הוא בל״ס משפט מקשר ומחבר שני דברים לאחד, ולא יאומת לנו כזה במשפט הנסיוני ומהמאוחר אל הקודם לבד, ועי״ד ההרגלות הנגלות לנו במראה המוחשיית, כי ההרגל הנסיוני לבד הוא מקרי ופרטי, והמתרחש על פי הזדמן פעמים אין מספר, איננו מספיק להֲעשות לחוק כללי והכרחי ולהחליטו לכלל שאין שום פרט בעולם יוצא ממחיצתו, ולשפוט עליו מהקודם אל המאוחר כי כן הוא, ובהכרח תמשך הפעולה עי״ד סבתו הקודמת לה. — והנה ענין הסבה בכלל (קויזאליטעט), והמושג המגיע לנו באמרנו, כי דבר אחד פועל על דבר אחר, והסבה קדומה בהכרח לפעולתה המאוחרת, ולא בהיפך, הוא אינו מצוייר לנו, ואינו נמצא ונגלה לנו בהמראות המוחשיות; גם איננו מושג פרטי הנקנה לנו עי״ד ההרגל הנסיוני והמוגבל עי״ד המקריים הפרטיים והמאוחרים בבחינתנו, אך הוא מושג כללי ומושכל במחשבתנו בכללותו ומהקודם אל המאוחר, והוא אחד מהמושגים השרשיים המוטבעים בכח השכל ואדוקים בו בטבעו, וצורה כללייה וראשיית היא כשאר הצורות השרשיות (גרונדפאָרמען), או מושגים שרשיים (שטאַממ־בעגריפפע), המוכנים בתכונת השכל ובסגולתו העצמות, והם ילידיו וחוקיו וכלליו הטבועים בו בחותם תכנית הטבע, להשתמש בם, בפעולת ההכרה שלו וההשכלה הברורה, ובכל חומרי השנתו, וכאשר נבאר:

ממשפטים ההגיונים, הכלולים בחלק העיוני של חכמת ההגיון (טהעאָרעטישע לאגיק), לא בחלק שימושם וביחוסי הדברים המושכלים מבחוץ (אַנגעוואַנדטע לאגיק) נלמוד דעת, להבין האופנים המיוחדים לשכלנו, איך יפעל השכל ויהגה במחשבה סדורה בתכונת טבעו, ואיך ישפוט על מושגיו, ואיך מקשירם ומחברם ויאמתם ע״פ דרכו, וכפי חוקיו המסוגלים לעצמותו:

כבר אמרנו, כי דרכי המשפטים בחכמת ההגיון הכלליית (אללגעמיינע לאגיק) המה בשני אופנים, אם המשפט הוא מפריד את הנושא (סוביעקט) של המושג בחלקיו ובציוניו הפרטיים, שהם כלולים בעצמותו, ושהם לו תוארים עצמיים (וועזענטליכע פּרעדיקאַטע), או הוא מקשר שני ויותר ציונים או הלקים שונים, ומרכיבם במשפטו ההגיוני לאחד, ומוליד ע״י ההרכבה מושג שלישי, וישפוט שפוט על יחוסם וערכם וחיבורם זל״ז, ע״פ כלליו וחוקיו ההגיוניים בפני עצמם. ואם נמנה ונספור אחת לאחת את פעולות השכל, באשר הוא עושה משפטים הגיוניים, ובכל אופניהם האפשריים בכלל להוליד משפטים בהגיונו, אז נמצא סכום מנינם שתים עשר בדיוק, ואשר נוכל לחלקם למחלקות ראשיות, או אבות ההשכלה, שהם ארבע, ושכָּל אחת מהאבות כוללת בתוכה שלשה מיני משפטים עוד נבדלים אחד מאחד, והם:

לוח של פעולות השכל בעשותו משפטים הגיוניים:

בכמות המשפטים (קוואַנטיטעט): משפט פרטי (אחד), משפט חלקי (ריבוי), משפט כללי (התופס שלימותו של הדבר).

באיכות המשפטים (קוואַליטעט): מחייב (הנָחה), שלילה (של ההנחה), הגבלה (הנחה בחלק ושלילה בחלק).

ביחוס המשפטים (רעלאַציאָן): בלתי מותנה, מותנה (במציאותו), משותף (ציון מחבר הנושא והתואר ומחלק אותו מצד אחר בתנאו).

באופן השגתנו (מאָדאַליטעט): האפשרי, הנמצא, המוכרח או נמנע (בקישור הנושא לנשואו).

והנה השכל, שהוא אבי ההגיון, בעשותו משפטים על מושגים אפשריים בכלל ובצורתם לעצמם, בלי התיחסות מה לתוכן (אינהאַלט) וחומר המושגים, הוא בעצמו מתעסק בפעולות ההכרה של המושגים בעצמם, וביחוסם אל הציורים המושכלים ממנו מחוץ לשכלו, רצוני בצורות המחישה של הזמן והמקום בכללותם (שהם תנאים הכרחיים ומהקודם אל המאוחר לאפשרות הציורים השונים בהנסיון בכלל), שהם לו חומר לפעולת השגתו, ולהכניסם בקשר האחדות (סינטהעזיס) שלו, ע״פ דרכי פעולתו המיוחדים לו.

והנה המחישה לבדה אין בכחה לתת לנו מושגים (בעגריפּפע) רק ציורים (פאָרשטעללונגען), באמצעות צורות הזמן והמקום, מהגשמים החצונים והמפוזרים בריבוי והתחלפות כמותם, ובאין קישור וסדר ואחדות ביניהם; ופעולת השכל הוא, לקבץ הציורים השונים למושג אחד בצורת אחדותו המושכלית, והיא באמת ציור הציורים (איינע פארשטעללונג דער פארשטעללונגען) במובנו הנעלה והנקי של המושג (טראַנזצענדענטאַל-בעגריף), שהוא לתפוס המרובה של ציורי המחישה, במיעוטא של ציור הקישור, המושג לנו ע״י פעולת השכל לבד. — אם נתבונן בההבחנה הנעלה של הביקור הנקי, יצא לנו בהכרח, כי ציוני המושגים וחלקיהם בעצמם, אשר השכל שופט עליהם (בדרך החיתוך או הקישור של חלקיהם וציוניהם), המה קודמים בזמן לנו ובתוכן ההשגה לצורות המשפטים ההגיוניים, בבחינת האופן של האחדות באיברי כל מושג לעצמו,

המוכרח מקודם להיות מצוי לנו ומקושר בעצמו בתחלתו בחוט האחדות של פעולת השכל, כדי להעלותו לבחינת השגתנו בכלל, להתהוות כתוכן או כדבר־מחשבי בכלל, ולהכשירו עיד"ז, להיות כעין חומר מחשבי של ההשגה האפשריית לנו בצורות המשפטים והיבורם בחוקיהם הכלליים בהגיון, וכאשר נבאר הדברים לאשורן להלן, ובביאור מספיק ונחוץ לזה:

והנה מספר המושגים השרשיים נמצא לנו, אם נספור ונמנה פעולות השכל בעשותו משפטים, וצורותיהן אחת לאחת היא בחשבון מדיוק כמו החשבון הנזכר בלוח המשפטים, שהם שתים עשר, והנקראות מאריסטו „מאמרות השכל" (פערשטאנדס־קאַטעגאָריען) הדבוקות ומוכנות מהקודם אל המאוחר בכח השכל ואדוקות בו בטבעו, ויוצאות לאור עי"ד פעולותיו, להכיר מושכליו על ידיהן:

לוח המאמרות של השכל:

בכמות המושגים: אחדות, ריבוי, כללות, (התופס את שניהם באחדותו).

באיכות המושגים: ישות, העדר, גבול, (כל הגבלה היא"כ שלילה במקצת).

ביחוס וצירוף: עצם ותואר, סבה ומסובב, פעולה חוזרת (פועל ומתפעל ביחד).

באופן השגתנו: אפשר ונמנע, נמצא ובלתי נמצא, הכרח ומקרה במציאות.

זאת היא הרשימה הנאמנה של המושגים השרשיים של השכל הקודמים ואדוקים לכחו, ואשר עיד"ז נקרא מאתנו השכל הנקי, מפאת אפשרותו להגיע באמצעות הצורות האלה להַבָנת הריבוי המפוזר בהמחישה, רצוני להשיג הנשוא הנסיוני ולהשכיל עליו בהכרה נכונה ומסודרה באחדותו. —

הקורא המשכיל יראה מחזה מול מחזה שני לוחות הרשומים מלמעלה, לוח של „פעולות השכל בבנין המשפטים ההגיוניים", המכוון ומסכים „לפעולות השכל בלוח המאמרות של המושגים", והדומים זל"ז בצביונם ותוכנם, כי יסוד שניהם שוה ואחד הוא באמת, והשכל הנקי הוא הוא הפועל בכחו ההגיוני את המשפטים ההגיונים בצורות דומות בעצמן לעשיית המושגים, ובזה נשלם ונגמר (ערשעפּפט) כחו, ומדת עצמותו נמלאה בפעולותיו המחשביות, המוטבעות בחותם תכניתו מהקודם אל המאוחר, והכח השופט על כל, הוא הוא החושב ומשכיל על כל, ויחיד הוא לעצמו בסגולותיו וכשרונותיו היוצאים ממקור אחד, והוא השכל הנקי. *)

---

*) הממציא הראשון של המאמרות, (קאטעגאריען), אריסטו, העמיד רק עשרה מאמרות והם העצם (זובסטאַנץ), הכמות, האיכות, היחוס, המָתַי (וואַן) האָנָה (וואָ), התמונה (פִיגור), המצב, הפועל ונפעל; והוסיף עוד על המאמרות הראשונים האלה. מאמרות שניים, הנקראים אצלו מאוחרים, כי המה מסתעפים מהמאמרות הראשונים, והם במספר חמשה: ההוה, הקודם, והמאוחר (בזמן), הניגוד, ותנועה. ולפי דעת קאנט, אין לוח הרשימה של אריסטו בדיוק, ואיננו מסכים עם היסוד השרשי הנצרך לנו בחקרי המושגים הראשיים בשכל ומהקודם אל המאוחר, לא בדרך החיפוש (אינדוקציאן) מהפרטים הנמצאים על פי הזדמן בהנסיון ומהמאוחר אל הקודם ובדרך הפשטה לבד, להגיע אח"כ לכללים, ובטעות נמנו למשל עי"ז בין המאמרות הראשיות והשניות, הצורות הכלליות והפרטיות של „הכח המוחשי", וגם מהנודע לנו רק בנסיון, כמו המתי, האנה, הקודם, והמאוחר, המצב,

מאמרי הכמות והאיכות מכונים מקאנט „מאמרות הנדסיות״ (מאטהע-מאטישע קאטעגאריען), מפאת התיחסותם על כמות ואיכות הדברים במספר ובמדה, באמצעות צורות המחישה של הזמן והמקום, והנקנים לנו ע״י חזיוני הדברים המתפשטים והרגשת פעולתם החצונית, והמכשירין אותם להכרת השכל. אך מאמרי היחוס ואופן ההשגה נקראו ממנו „מאמרות כחיות״ (דינאַמישע קאטעגאריען), מפאת התיחסותם לעצמות הדברים בפנימיותם ובכחותיהם, ואופן מציאותם ואיכיותם בבחינת השגתנו מיחוסם וערכם והגבלתם בטבעת מהותם, המעמידם לעצם כחני ופועל (ווירקענדע קראַפט).

אבן כל אבות ההשכלה, רצוני צורות המושגים הנזכרים, אינן מחשבות נולדות (אַנגעבאָרענע אידעען), המורָשות לנו מגוחנו מבטן, כעצמיים עומדים (על דעת אפלטון והנמשכים לשטתו) בהפשטה רוחניית, ובדמות אצולות מנפשות וצורות עליונות הנכנסות בתבונתנו בלבושי המושגים השכליים, כי אז היה בלתי אפשרי להשכל להגיע להכרת הדברים הטבעיים בעולם הגשמי, והחוט של הקישור בין הרוחני והמוחשי היה נקרע, ויחוסר לנו בבחינת ההכרה לעצמה כל חיבור ויחוס וערך וההסכמה בין הרוח (גייסט) והחומר (שטאָף), ונרכוב אז על כנפי הדמיון (פהאַנטאזיע) לבד בבנין משכית של הרוחניות בעולם האצילות, ובאין לנו מעמד ויסוד נאמן בידיעת טבע המציאות, ואך יהיה חזות הכל ובהבלי תעתועים של ההזיה. —

אך המאמרות של השכל המה באמת דומות לסגולת הצורות הכלליות של המחישה (הזמן והמקום בכלל), והמה מוכנות בכח התבונה האנושיית ומזומנות לצאת לפעולתן ע״י שימושן בפעולת ההשגה (פראַקטישע אַנוועגדונג) להכרת הדברים, ולהתהוות (ווערדען) לכללים (רעגעלן), בהתיחסותם בפועל הידיעה לבד, ובעצמן הם ריקות ופנויות מכל תוך ותושיה, בלי מילואתם בחומר הפעולה להכרת הדברים, שהיא ההשכלה הפועלת (ווירקליכעס בע-גרייפען). ולהבין הדבר לאשורו, קאנט המשיל צורות השכל לכללי הדקדוק בדיבור וכתב, שאינם ג״כ נולדים לאדם, והילד שאינו יודע לדבר ולכתוב, אין לו שום

התנועה; וגם חסרים לאריסטו בלוח רשימתו איזה מהמושגים העקרים, וכפי הנראה בלוח-רשימה הנזכרת לעיל. וטעם הערבוב והאי-סדרים בלוח אריסטו לדעתו, כי חסר לו יסוד (פרינציפ) במחשבה תחלה, להכיר כיסודו את מקור המושגים, ואיך נמשכו ונולדו ממנו, והוא לתור ולחפש דרכי ואופני השכל בעשותו משפטים הגיוניים, שהם במספר ומנין שוה לפעולת השכל בעשותו המושגים, ובעצמם הם מאמרי השכל הנקי, הדבוקים בכחו וקודמים בטבעו לכל המאוחר והניכר ממנו בהנסיון. אם אמנם יש ויש עוד מאמרות שניים ושלישיים המכונים „מאוחרים״, ונקנים לנו ע״י הכרות מושכלות בהפשטות כלליות מההרגלות וההבחנות הרבות על דרך המדע הנסיוני, עכ״ז מפאת שהם רק משתלשלים (אבגעלייטעט) מהמושגים הרשומים בהמאמרות הראשונות ומסתעפות מהן כתולדות נאמנות, אין מהנחוץ לרשום אותם בלוח מיוחד ופרטי, ובנקל יוכל הקורא המבין דבר מתוך דבר לדעתם ולהכירם, כמו מושג הכח, הפועל והנפעל, הכלולים במאמר הסבה והמסובב, ופעולה החוזרת, וכן מושגי הניגוד, המשפיע והמקבל שפע, הולדה וכליה, התנועה וכדומה, הכלולים במאמרי היחוס, האיכות, ואופן ההשגה. — ודע עוד, כי אחרוני החוקרים וביחוד בבית מדרשו של פריעז (ההולך בעקבות שטתו של קאנט) באו והעמידו את המאמרות על אחד, והוא המאמר של היחוס והצירוף (רעלאציאן); ולפי דעתם הוא גזע השרשי והיחידי, אשר ממנו יסתעפו כל המאמרים הנשארים כענפים מאילן אחד. והחוקר שאפענהויער הוסיף ודרש בחקר עמוק, כי מצורת הסבה והמסובב (קויזאליטעט) בכלל, או העילה (גרונד) והעלול ממנה, נוכל בנקל לשלשל (אבלייטען) ולהוליד ממנה כל המאמרות של השכל, כמו בכמות, שהאחדות היא עילת הריבוי והכללות, ובאיכות, ההעדר היא עילת הגבול והישות, וכן הוא במאמרי היחוס ואופן ההשגה, שמושגי השכל הם מצטרפים במחשבה יחידה ומקוריית של צורת העלה והעלול לבד לדעתו. ובשטה החדשה שלו בפילוסופיא, נדבר ברחבה בשער מיוחד לו בספרי זה. —

ידיעה מהכללים בדקדוק הלשון, ורק בפעולת שימושו בהדיבור והכתב, ילמוד סידור וחוקי הלשון, ויתודעו לו אז כקניני עצמו בכללותם, ולרגלי שימושו והגיונו יכנים הפרט בהכלל. —

אבל עוד לא יצאנו ממבוכה אחרת, ושאלה עצומה תעורר ספק בלבנו, אם נצדק ונזכה בדין (אָב וויר בערעכטיגט זינד) לגמור המשפט, כי הפעולה המושכלית והכללייח, למצוא הכרה מיוסדת וסדורה (באופני מושגיה וצורותיה) בטבעת הדברים הגשמיים וקישורם וחיבורם ויחוסיהם זל״ז, היא ג״כ נוסדה באמת בהנשואים בעצמם, ויקשה הדבר לאַמֵת בהחלט, שהעולם המוחשי מתנהג בפרטי המציאות ע״פ הכללים המושגים לנו בחק שכלנו, ואיך נדע ונכיר הדבר הזה לאמתתו, אם הנמצאים הטבעיים מקבילים (ענטשפרעכען) חוץ לשכל להחוקים הטבועים בבחינת הנפש, כי הרוחני הוא ענין משונה מהחומרי, ואיך נרכיב מין שלא במינו, לצרף המעשה הגשמיית לכוונת המחשבה? —

האמנם נקל הדבר להבין כזאת בפעולת המהנדס, העושה בניניו ההנדסיים בדרך הקישור בציוריו על אופניו, ובמופתים נאמנים והנעלים מכל ספק המתעקש, וכן בחכמת השיעור והמספר, לפי שחומר השכלתם הוא ג״כ צורת המקום בכלל או צורת הזמן, שהם ג״כ רוחניים בעצמם, ועי״ד מושגי הכמות והאיכות, הוא בונה במשכיות רוחו עולם מלא בקווים ושטחים ותמונות מורכבות במלאכת מודד וחושב וסופר, ובפעולה רוחניית לבד, ובמופתים חותכים מקיים מאמרו ומשפטו, וגוזר למשל אומר, כי בהמשולש שוה הצלעות שתי זויות כוללות יותר במדה ומספר מהזוית השלישית, וכ״ז מאומת לו, גם אם לא נמצא בפועל משולש בעולם, כי רוח ברוח יפגשו והגשם לא יעבור במפעל מחשבותיו. — לא כן הענין, אם נתור ונחפש ידיעה נאמנה בעולם המציאות בפועל, ואם נרצה להכיר הגשמים חוץ לשכל, כאשר יפעלו ויחוברו ויצטרפו זל״ז ביחוס וקישור ביניהם לעצמם, ואיך נרד מהכלל אל הפרט (דעדוצירען) ולגזור במשפט, כי כצלמנו וכדמותנו הרוחניית נעשה ונמצא בפועל הגשם החצוני, וכפי מה שנשיג בצורות אדוקות לנפשנו פנימה, כן ילכו ויבואו ויתנהגו בדיוק הנשואים (אָביעקטע) החצוניים בבחינתם לעצמם, ובאיזה אופן תושכל הנגיעה בין הקצוות של הרוחני והמוחשי, לקרבם ולפשרם בניגודם בבחינה נשואית (אין אָביעקטיפער וויזע) של הכרה אמתית ובלתי דמיונית?

לתשובה נכונה על השאלה הגדולה הזאת, מההכרח לנו להעמיק עוד בחקר דבר, למען נביא חכמה בלב הקורא, ודעת לנפשו ינעם, לרדת עד סוף הענין הנדרש, והוא:

כבר אמרנו ושנינו בהנוגע לצורות המחישה ולצורות השכל בכללותם, כי בבחינתן לעצמן הם פנויות וערומות מכל תוך וקנין מלא, ואם אמנם נמצאות בנו ואדוקות בכחות נפשנו מהקודם אל המאוחר, אך בטרם נשתמש בהם בפעולות ההשגה וההכרה בפועל, באמצעות ההרגשות החצוניות והפנימיות בנפשנו (הנפעלות ע״י מחזות הגשמיים ורשמיהם עליה), המה מחוסרות מכל ישות וממשות, ורקות בעצמותן, רק כדרך הכָנות כחיות סגולתן, המוכנות באפשרותן לצאת לפעולתן, ולהתהוות לכֵלים מכשירין להשגה ולידיעה. —

והנה התוכן והענין הישותי למלא בהם את כלי הצורות, נמצא לנו רק בעולם המחישה, רצוני בהדברים הגשמיים חוצה לנו, והפועלים על כחות המוחשיים המתרגשים ונפעלים מהם לבד, בריבוי מפוזר ומפורד, ובמקומות וזמנים מוגבלים, ובאין סדר ואחדות וקישור מושכל ומושג לנו מהם. גם למעשה של ההשגה הכלליית גם היותר המוניית ופשוטה, מצטרפת בהכרח פעולת השכל, אשר במושגיו השרשיים והמוכנים בכחו, הוא נותן צורה לחומרי המחישה, ובצאתו לפעולתו להשכיל במאמריו הדבוקים לכחו על אופניו ודרכי בחינתו, לחבר ולקשר בחוברת האחדות את אספסוף הדברים, ולהכנים הפרטים הנתנים לו מהמחישה תחת כלליו (מאמריו של הכמות, האיכות, היחוס, והאופן), ועי"ד פעולותיו בצורותיו, יגיע להשגה והשכלה מסודרת בסוף מעשה, שהיא מחשבתו תחלה. אולם אם היה באפשרי להשכיל את הדברים החצונים כאשר הם לעצמם (דיא דינגע אן זיך), ובבלי הצטרפותם והתיחסם לצורות ותנאי המוחשיים של הזמן והמקום בכלל, אז היה ניתק כל קשר בין השכלותינו בבחינתנו (סוביעקטיף), ובין הדברים הטבעיים בבחינת עצמותם (אביעקטיף), וכאשר עומדים בהפשטתם ומשוללים מכל תנאי וציורי הגבולים של הזמן והמקום; ובאין אופן נגיע אז עי"ד מאמרי השכל לבד להכרה מחוייבת (פאָזיטיפע ערקעננטנים) של העצמים החצונים, כי לא יתודע לנו מהם רק שלילתם והסרון כל הגבלה להם, ובבחינה השלילית לבד (נעגאַטיפע ערקעננטנים), כמו למשל אפשרות הציור מעצם רוחני (הנפש, או אלהים), והמופשט מכל תוארי הזמן והמקום ומקריו, ומכל מושגי הכמות ואיכות ויחוס, ומכל אופני השגתנו (המוגבלת בהתנאים הדבוקים לכחות נפשנו בכלל), לא יוכר ויתודע לנו, מה הוא העצם הרוחני הזה בחיובו, ומהות רקה ופנויה מתוך וקנין כזאת, לא תצוייר לנו באמת רק כמחשבה ערומה של האין המוחלט, שאין להשכל תפיסה בה, ומכ"ש שאין לנו ממנה ידיעה מחוייבת והכרה נסיונית. —

ולזה ממוצא הדבר נשפוט אמנם בהכרח, כי כל ידיעה הנתפסת לנו בשכל, היא לבד המצטיירת לנו עי"ד כלי החושים ממחזות הדברים החצונים, רצוני כאשר במראיהם אלינו יתודעו באמצעות צורות מיוחדות של החושים המוכנות בכח נפשנו ואדוקות לנו בהמחישה בכלל מהקודם אל המאוחר, ועי"ד פעולות השכל ודרכי מושגיו הכלולים בו, נכיר את מראות הגשמיים, בהכנסת פרטי הרשמים המוחשיים, הפועלים על רגשותינו, תחת חוקיהם וכלליהם המושכליים, ואז נשיג ונדע יחוסם של הנשואים הגשמיים וחיבורם ואחדותם, עי"ד המדע הנסיוני. —

אך הכח המוחשי והפנימי בנפשנו, המְפַשר וְהַמְמַצֵע בין הקצוות של המחישה והשכל, הוא כח שלישי, אשר סגולה מיוחדה לו לעמוד בין המצרים, ולהדביק את הרחוקים באופן נפלא בדרכו, והוא: כח המדמה (איינבילדונגס-קראַפט), ויתרון כבודו הוא, כי לא לבד הוא מתרגש ונפעל (אַפּפיצירט) מרושמי ההשפעה, והמקבל פעולתה מהדברים החצונים בלבושי הזמן והמקום, אך גם כח פועל הוא (פראָדוקטיף), ואין צייר כמוהו בדמיוננו, לחדש ולברוא ברצונו (ספאָנטאַן) ציורים חדשים, ולהרכיב רעיונים אחוזים ושלובים זא"ז מצורות נפרדות של המחישה, ואשר נראו ונתרגשו מנפשנו בזמן העבר, או אפשריים

להיות לנמצאים בעתיד. הכח המדמה הוא גשר המעברה, המקשר את מראות המחישה עם מושגי השכל, ובתהבולה נפלאה בטבעת כחו, הצפון ונסתר מאתנו באמת. —

ואם נעמיק חקר בפעולת הכח המדמה, אז נתור ונחפש למצוא את אופניו ודרך עשייתו: התוכן הנשפע לכח החושי החצוני הוא, חזיון או מראה של הגשם, במקום מוגבל ובזמן ידוע, ואם נראה למשל גוף מתפשט בשלש מדותיו (לאורכו ורוחבו וגובהו) ובמצבו ותוארו ומקריו, אז נרגיש פעולת חלקיו הפרטיים אחד לאחד, וכאשר יתאחדו ויורכבו לציור אחד ושלם, בצורת זמן ומקום מוגבל, הנכנס בנו ומורגש לנו בתכונת נפשנו פנימה. והנה זאת ההשקפה הכללית של הציור הכללי, המושג לנו ברגע אחד ובבת אחת, היא היא פעולת השכל, בכשרונה וסגולתה של השגת המראה (המתפרטת במחישה עִוֶרית לחלקים פרטיים) ברגע אחד ובחבורת של הקישור המאוחד ע״י מושג השכל. — והכח המדמה הפנימי הוא, המחדש ברצונו בכל עת הציורים הפרטיים של חזיוני הדברים, ומוציא ומביא אותם בקשר הריעות וקיבוץ הרעיונות (אידעעך אַססאָסיאַציאָן), וכאילו אחוזים בגדודות שונות, ולעמוד במערכות שונות במחיצתו, ואז מביאן לידי השתתפות והתחברות מסודרת, ומקרבן בקישור הקרבות (אַפִּפִינִיטעט), וביחוס הערך וצירוף כמותן ואיכותן, ולפי החוקים השכליים או מושגי המאמרות, שהם הכללים המוכנים בשכל להכנים בהם אספסוף הציורים בשכינה מאוחדת ומקושרת, ושהיא פעולת השכל בעצם ועקר. —

ולזה בביקור נעלה ומושכל על פעולת הכח המדמה, נמצא לנו, שהוא המפתח הגדול בכשרונו וסגולתו, להפשיר ולמצע (פֶּערמיטטעלן) בין הרוחני — השכל ומושגיו — ובין הגשמי — המראה המוחשיית —, ובאופן מתבודד ומיוחד בדרכו; כי מצד אחד, יש לו השתתפות עם המחישה; באשר הוא נפעל ומתרגש מכל רושמי הדברים ההצונים ע״י צורות המחישה של הזמן והמקום; ומצד השני, הוא פועל ומעורר ברצונו ציורים רבים ושונים בדמיונו, כאילו עומדים לפניו בשורות שורות זמניות, והוא משתף ומקבץ הנפזרים בדמיונו באחוזת רעיוניו; ומצד השני הזה משמש במושגי השכל והוקותיו, להכנים את הפרטיים בכלליו ולעשות אותם לאגודה אחת. —

והנה יש לנו בזה שלש מדריגות של ההשגה: המדריגה הראשונה היא, ההשגה של החוש החצוני ובסקירה כללית (זינאָפּסיס) של חיבור ואחדות של פרטי המראות של החושים לציור כללי. ההשגה השנית היא, של כח המדמה, המעורר ומחדש ופועל (פּראָדוצירט) וחוזר ומחבר בפעולתו (רעפּראָדוצירט) את ציוריו השונים והנפרדים, והנקבצים באחוזת רעיוניו (אַססאָסיאַציאָן), ומסדרם במערכת הקרבות והאחדות הזמניית ביחוס זל״ז, כפי הכללים הקודמים לו והם מאמרי השכל.

אך הפועל השלישי והשרשי באחדות ההשגה הברורה והנודעת לנו, הוא השכל, והיא ההשגה היותר נעלית ונקיה (ריינע טראַנזצענדענטאַלע אַפּפּערצעפּציאָן), ובין השלשה היא היותר נכבדה והראשיית, רצוני בהכרת של האני החושב והמשכיל, כי הוא הוא הפועל והמכיר את הציורים בבחינת נושאם לעצמו, ושהוא בבחינת נושא־ההשגה הזאת נבדל במדעו

והכרתו מהדברים המושגים וניכרים ממנו, והוא לבדו הוא הפועל מלאכת מחשבתו על הציורים הנפרדים ממנו בפעולת השגתו זאת. — ובבחינה זאת של ידיעת עצמו (זיין זעלבסטבעוואוסטזיין), ובהכָּרתו הנבדלת ביחוסה להשגת הדברים הנפרדים למיניהם, מוכשר וגם מוכרח השכל לפעול את קנין ידיעתו בכל הכרה נסיונית בטבעי הנמצאים בכללותה, בידעו והשכילו ומשפטו, כי הוא הנותן צורותיו (שהם חוקותיו) להדברים המושגים לו בההרגלות הנסיוניות, והוא הטובע חותמו של האחדות וההיבור והסדר ביניהם, והם בהכרח מקבילים לנוכחו ומסכימים להכללים (רעגעלן) החוקק להם, כי זולת זה, לא יושגו ויוגבלו, ולא יותפסו גם לנו בכהות נפשנו, וגם בצורות המחישה של הזמן והמקום, אלא יֵרָאו כחלקים מתבודדים הוזים ושוכבים, או מקריים חולפים ועוברים זאח״ז, וכחזיוני ליל רצים ושבים באין סדר וחיבור ביניהם, ואך כחלום יעוף לילה חיש יגוזו ויעפו בזרם הרגעים הזמניים.—

ולמען הראות להקורא, איך יתפרטו כללי השכל (דערוצירט), ואיך הכח המדמה הוא הממצע בין המושגים הכלליים ובין המראות הגשמיות הפרטיות, להגיע עיד״ז למדע נסיוני, אז נתבונן על תחבולתו וסגולתו הנפלאה של הכח הפנימי הזה, ועל אופן פעולתו, להוריד הרוחני בסולם הנסיון מעילא לתתא, ממעלותיו הנעלות עד המדריגות העומדות למטה במערכי עולם השפל בגשמים הטבעיים; וכן דרך פעולותיו:

כמעשה חושב במלאכת אמן, העושה לעצמו תבנית ודמות במחשבתו תחלה (איין שעמאַ), אשר כדמותו וצלמו יפעל בסוף מעשה בבנין מלאכתו, כן הכח המדמה, מצייר ומדמה בפנימיותו את מראות וחזיוני הדברים החצונים ע״י דמות ואותות וסימנים מובהקים (שעמאַטא), והם צורות הזמן והמקום, ועל ידיהם מגשים ומפרט ומרשים בלוח מחשבתו ובתמונה עומדת בדמיונו, את המושגים הכללים ממאמרי השכל והרוחני, וע״י מפעל כחו יתהוו המאמרות החוקריים למאמרות מעשיים (פראַקטישע קאַטעגאָריען), וכאשר נבארן אחת לאחת:

סימן מובהק (שעמאַ) לציור הכמות, הוא המספר (דיא צאַהל), המצוייר לנו בזמן, כאילו עומדות בדמיוננו נקידות זו אצל זו (קרובות או רחוקות בזמן ובמקום), ואנחנו נמנה ונקשרם ונהברם למספרים מוגבלים הנדרשים מאתנו, ובקיבוץ הנפרדים והשתתפותם ברעיונינו בשורה אחת*) כבר נתגשם לנו במחשבה זו מושג האחדות והריבוי, וגם המספר הכללי המקיפם בחוברת.—

והנה המושג המושכל והשלם בפעולת המונה והסופר הוא, הקישור וההגבלה של רגעי הזמן בשלש מדותיו של ההוה, העבר, והעתיד, כי בפעולת המספר של נקידות בשורה אחת בלי הפוגות, והמשכה בלי תכלית וא״ס, לא נשיג ונגיע לעולם למספר ידוע וקצוב, ומהנחוץ א״כ לחזור ברעיון ולשוב מראשית השורה עד סופה ולהפסיקה אז, ולחדול עוד בהשבון, ולעמוד

---

*) בעברית השם חשבון והשם מחשבה, נגזרים שניהם מהפעל חָשַׁב, כי הסיפור (צעהלען) וההשתכלות במחשבה (דענקען) ממקור אחד יֻקרו, שהוא מושג הכללות של האחדות והריבוי המשותפת לשכל החושב וסופר ומונה זא״ז בזמן, והוא יסוד גדול לחכמי הספירות הקדמונים ואחרונים. —

בנבול נרצה לנו, למען נמצא לנו המספר המבוקש, והוא אז נעשה למושג שלם, ומותפס לנו במחשבה, כאילו הנקידה הזמנית מתנועעת ונמשכת בקו נגמר או בשורה נגמרה והנרצה לנו, ובזה נגיע לציור המספר המכוון ודרוש, וזה הוא מושג כמותו.—

סימן מובהק למושג האיכות, הוא המדרינגה (גראַד), או מעלת הדבר בזמן ומקום, וכלולה בקרבה צורת ההנחה של מדריגת הדבר בזמן ובמקום כפי שהוא בעצמה, ובשלילה ממדריגה הקודמת או מאוחרת לו בזמן, או ההגבלה להקודם ולהמאוחר במעלה ומדריגה, וכ״ז תפוס במושג איכותו.

סימן מובהק לציור היחוס, הוא, הסדר הזמני (צייטאָרדנונג) המושקף בבחינת כל נמצא: אם עומד לעצמו איזה זמן מוגבל, כמו ציור העצם, הנמצא בזמן ועומד בו (צייטדויער), או נמצא בזמן מקושר עם נמצא אחר הקודם לו, או מאוחר ממנו בזמן (צייטפָאָלגע), והוא מושג הסבה המקושרה עם תולדת הזמן בפעולה מה, או אם נמצא בזמן אחד עם נמצא אחר (גלייכצייטיג), שהוא מושג ההתפעלות המשותפת ביחוס הדבר הנמצא בזמן ובמקום אחד עם נמצא אחר, וזה מגביל את זה במקום ממולא ממנו לבדו, וביחוס מקום מוגבל לאחר וממולא ממנו בזמן שוה.

סימן מובהק לציור האופן בהשגתנו הוא, התוכן הזמני (צייטנגעהאַלט), כי מושג האפשרי מצוייר לנו, כאילו דבר יכול להמצא בזמן בלתי מוגבל ומיוחד, או לא נתודע לנו בדיוק; והנמצא בפועל מצוייר לנו, כאילו נמצא בזמן מוגבל ומיוחד הנודע לנו; והנמצא בהכרח הוא, המצוייר לנו, כאילו מוכרח להמָצא בכל עת, ובלי זמן מיוחד ומוגבל לו.—

ובטרם נפן מהפינה הגדולה הזאת, לצעוד הלאה בביאור התולדות הנמשכות ממנה, בהתיחסות ליסודי ההכרות האנושיות בהנסיון הטבעי, נמליץ עוד במשל להבין אופן ההשתלשלות (אַבלייטונג) של מושגי השכל הכלליים, ושימושם בפרטי ההכרה המוחשיית בעולם המציאות, למען יאירו ויתמימו דברינו להקורא בדרך יותר ברור ומובן לו:

אם ראינו למשל פעם אחת יער של אילנות באמצעות הוש הראות, ועי״ד פעולת המושג של אחדותו בציור כללי, התופס את חלקי האילנות ושרשיהם וענפיהם בצורות השכל, ואם בכח המדמה (איינבילדונגסקראַפט), ברצוננו לחזור ולחדש (רעפּראָדוצירען) בפנימיותנו את הציור הזה, אז נצייר לנו בהכרח את האילנות, כאילו עומדין לעינינו בקומתן ומצבן ומראיהן, ואחד לאחר ינשו בגזעיהם ושרשיהם למטה, ובענפיהן ושריגיהן וַעֲלֵיהֶם למעלה, לא בהיפך הסדר וקלסתר פניהם, ואח״כ נעבור ברמיוננו במרוצת ההשקפה מאילן לאילן, ונצרף עי״ד סקירה כללית ופנימיית ברמיון, את החיבור והקישור הכללי ביניהם, ונגיע בכה למושג כולל ומיוחד של היער. — ואם נתבונן בפעולת ההשגה הזאת, אז נבחין, איך שלש פעולות מצטרפין למעשה חושב זאת: פעולת הכח המדמה הוא, לברוא ולהוציא (פּראָדוצירען) בראשונה ציור היער אשר ראינו פעם אחת במקום ובזמן העבר, ולהרכיב עוד החלקים של כל אילן ואילן כסדרם וכהלכתם, בשרשם וענפיהם ועליהם ובצביונם ובקומה זקופה שלהם, ולחברם אח״כ עוד מראשיתם עד סופם בשורה זמניית בשוה, לציור מוגבל ומאוחד בכללות המושג השכל של יער;

אם למשל נהפוך הקערה על פיה, או נשכח להביא הראשון ראשון ואחרון אחרון בסדר זכרוננו, אז תחסר לו תמונת חזיונו של היער, ויפקד מקומו בציורו הכללי, ונפגע מחנים ועדר עדר לבדנו נפוצים ומפוזרים, וקישור האחד איננו! והנה השכל בצורותיו, מתעסק בפעולותיו בהכרח בכל עשייתו זאת של הכח המדמה, ועוזר כנגדו להמסיר לו מושגיו הכלליים של הקישור והצירוף והאחדות, ולשמש בהם לתכלית ציורו באמצעות הסימנים מובהקים של צורת הזמן, במספר רגעיו המתדבקים לשורה מחשביית ואחדות מקומית, כבדמות קו נמשך ומתארך בפנימיות המחשבה, ואז יתלכדו בחוברת לאחד. אולם ההשגה הכפולה הזאת, ורצוני התעוררת הכח הדמיוני בבריאה ויציאה לאור (פראָדוקציאָן) של ציור היער, וחזירת ההעתקה בצירופי החלקים של האילנות באחדות מסודרה ע״י השגה משותפת בריעות וקרבות (אַפִּינִיטֶאט), ובאחיזת הרעיונים (אַססאָסיאַציאָן), שהיא רק אפשרית בעזר השכל ופעולותיו בצורותיו האדוקות בו, עוד לא נבוא ונגיע לידי הכרה מאוחדת או למדע נסיוני במוגבל (ולהכיר ציור המחודש והמבוקש של היער הנראה לנו בזמן העבר), אם לא יתודע ויִגָּלֶה להשכל המכיר, כי הוא הוא בבחינת השכלתו הפועלת והשגתו של ציור הכללי של היער, הוא נושא מובדל של הציור הזה, והוא הוא המכיר את הזולת, היער העומד מופרד לנגדו במחשבתו, והמפעיל בידיעת עצמו (זעלבסטבעוואוסטזיין) את נשוא הכרתו, ורק ע״י הידיעה (בעוואוסטזיין) של האני המַכִּיר והמשיג, כי כל אלה הם רְגָעֵי (מאָמענטע) השגתו, בחיבורו את ציורי המֶחזות הנפרדות והשונות, בקישור וקיבוץ הרגע הקודם עם הרגע המאוחר לציור אחד ומצומצם ונאחז בחוברת בהכרתו, אפשרי הוא לו להגיע להכרה בכלל של הדבר המתרגש ומצוייר לו ע״י המחישה, ובאמצעות ההרגשה הפנימית של כח המדמה (איינבילדונגסקראַפט).— וזאת הפנה של ידיעת עצמו של השכל בפעולת מושגיו, היא הפנה היותר נעלה בההשגה והכרה (האֶכסטע טראַנסצענדענטאַל-ערקענטנים) בכלל; ובחסרון הידיעה של הכח המשכיל, כי הוא המתעסק ומפעיל בעצמו מלאכת הציור של הזולת, המקביל למולו במערכת מחשבתו, והוא המחבר והמסדר את בנין ציוריו, ותופס חבלא של משטרו בתרין ראשין, של ראשית רגעו וסופו כאחד, ובעצמותו מאציל מהודו על תבניתו, ולבדו נאמן בבית השגתו זאת, אז יסתלק ויבוטל כל ציור שלם ונאחד בהכרתו מאליו, וגם באמת הצורות הנקיות והשרשיות של הזמן והמקום בעצמן יבוטלו ויסולקו בהשגתנו, כי אז המחזות הרבות משתקעין וטובעין במצולות הים של התמורה והחליפה והמבוכה, ובערבוביא רצין ודהופין זאח״ז, ומבולבלין יתהוו בחזיוניהן, כאילו פורחין באויר ומסוּבָּכין באין סדרים זל״ז, ובאין שום חיבור ויחוד וקיבוץ של הנפזר לכל עברים, כי בהיסח דעתנו מהם נעדרו כל תושיה, וקשר האחד איננו. —

ותולדת הדברים הנאמרים הוא, כי רק מושגי השכל (המאמרות) הם מפעילים את ההכרה הנסיונית בטבע המציאות, והנשואים (אָביעקטע) של המראות המוחשיות (זינגליכע ערשיינונגען) מקבילים בהכרח בקישור אחדותם בפרטיותיהם, לצורות המושגים של השכל, המאציל מרוחו עליהם ונותן בהם נשמת החיבור והסדר בכללותיו (זיינע רעגעלן), ואשר לרגלי חוקותיו ילכו במשטר נאמן ומסודר ומקושר. — אם אמנם אין בכח השכל להשקיף ולהחדור בעצמי הדברים

הגשמיים ולהכירם בפני עצמם (דיא דינגע אַן זיך), רצוני להביט בפנימיותם בסקירה מושכלית, איך עומדים ותלויים מעצמם בהכרה ובהפשטתם מכל תנאי הזמן והמקום, ואם גם נשלול מהם מושגי הגוף והצורות האדוקות לכחות נפשנו, אשר בלעדם אין לטבע האנושי אפשרות לכל השגה והכרה בדרך החיובי (פאָזיטיפע ערקענטניס), ורק בדרך השלילי (נעגאַטיף), וכי אם גם נשלול שלילה אחרי שלילה, לא נגיע עיד"ז לעולם ובשום אופן לקנין הידיעה, מה הוא הדבר בחיובי; ולזה כל אפשרות הידיעה המושגת להשכל היא, רק הידיעה מהזיונות הדברים (ערשיינונגען) בפעולותם של כחות נפשנו לבד, ובאמצעות צורות הזמן והמקום, שהם תנאים מוכרחים להמחישה בכלל, והשכל הוא רק כח החושב ומכיר במושגיו, האדוקים לעצמו, את יחוס וסידור המראות הנגלות להחושים, ומְפַתֵּחַ בהם חותמו של כלליו (מאמריו), והמתפרטים ומתגשמים בסימנים מיוחדים של צורות הזמן והמקום בהדברים הניכרים לו, ובאופנים מוגבלים בטבעת האני המכיר אותם. — ובבחינה זאת נחליט אומר, (אף אם יתראה זר ונפלא ומתמיה לעין הרואה בשטחיות הענין-), כי השכל הוא השליט והמחוקק חוקיו להמחזות הטבעיות, ואשר פקודותיו ישמורו, וגבולים שָׂם להם בל יעבורו, ובשרד ובמחוגה של מאמריו, יתאר ויתוה תָּו למו, איך יתנהלו וילכו ויבואו בחיבור וסדר ואחדות מערכתם, והוא יצוה ויעמודו בקישור אחדותם ויחוסם זל"ז, הוא ולא אחר! — ובזה הגענו לְגַדֵּר משפטנו בידיעת הנסיון, ולהחליט אומר, כי אם חומרו ניתן לנו בהמחישה ע"י ההרגלות הנסיונות בטבע המציאות, אך קנין הכרתו הוא רק השכל בעצמו, הנותן צורתו להחזיונות המוחשיות, שהם עֲוֻרוֹת והסְרות כל סידור וקישור וחוט האחדות בלי פעולותיו, שהם מושגיו הכלליים המוטבעים בו, והמוכנים בכחו, וקודמים אל המאוחר בנסיון, וע"י צורות המחישה בסימנים מובהקים, ובעזר הכח המצייר והמדמה בפנימיות נפשנו, יכניס השכל הפרטים בכלליו, וגם כחו לעצמו (הפנוי ורֵק בעצמו מכל תוכן ותושיה), יִתְמַלֵּא במפעליו זה בתוך ותושיה והתמחשות (פערזיננליכונג), כי בגילוי ניכר של צורות הזמן ומקום ובדמותן וצלמן (הסימנים מובהקים הנזכרים), יתפרט ויתגשם ויתפתח בכבודו קנין ההשגה של המראות הנסיוניות, אשר לפי דרכן ותנאיהן בטבען מקבילות לציורי השכלתו בהכרח, כי לולא זאת יחסר המזג וההסכמה של אגודתם וחיבורם בטבעת המושג, המאוחד בציור הנושא את כלם, שהוא טבוע בחותם תכנית של הטבע בכח השכל, המכריח אותנו לצייר ולהשיג את הנגלות לנו רק באופנים מוגבלים ובתנאים מכשירין לכך (כמו ציור של חיבור הרגעים בזה אחר זה, והכרח קדימת הסבה לפעולתה ולא בהיפך וכדומה); אך אין להכחיש, כי גם סתום לנו הדבר במקורו ובלתי נגלה בעצמותו, ובהעדר התנאים של המחישה האנושית (הצורות הזמניות ומקומיות), ומושגי השכל (המאמרות) יחסר לנו כל השגה מחוייבת מעצמותה לעצמה, ובמופלא ומְכוסה והנשגב משכל האנושי וחוקי הכרתו, לא נחקור ולא נדרוש, מהוסר לנו כל הבטה שכליית (אינטואיטיפער פערשטאנד), וטבעת שכלנו הוא רק לחשוב ולהכיר הניתן לנו במראה נגלית. —

ועתה נוסיף לדרוש בביקור מושכל על יסודות המשפטים של ההכרה הנסיונית, ואיך השכל משתמש במושגים הכלליים או חוקי השכלתו הנעלים

(טראַנזצענדענטאַלע-דענקגעזעטצע), הקודמים וטבועים בכחו רק בבחינת האפשרות להגיע לידי השגה והכרה בכלל, ולהוסיף את קניני ההכרה הפרטיית הנקנית בשדה הנסיון מטבעי הדברים מחוץ לשכלו, ולהכנים הפרטים של חומרי המחישה בעולם המציאות, שהם רק תלויים ועומדים מהמאורעים המעשיים הנגלים לנו באמצעות החושים מהמאוחר אל הקודם, בכלליו של מושגיו ומאמרותיו ובאופני השכלתו, הקודמים אל הנסיון והוא המאוחר להם:

ונקדים עוד ונאמר, שיש הפרש גדול ושרשי בין יסודות המשפטים (פרינציפּען דער אורטהיילע), שהם כהקדמות ועקרים עומדים בראש החכמה ההגיונית (לאָגישע וויססענשאַפט) ובין יסודי המשפטים השכליים הנעלים בההבחנה הפילוסופית להשתמש בהם בההכרה הנסיונית בטבעי הדברים בפועל. — כל בעלי הגיון (דיא לאָגיקער) העמידו ליסוד נאמן בראש החכמה ההגיונית, אשר ממנו ישתלשלו כל המשפטים וההיקשים ההגיונים, העקר או המושכל ראשון, שאינו צריך למופת כלל, רצוני משפט הסתירה „שמן הנמנע הוא, ששני הפכים יהיו נמצאים בנושא אחד בזמן אחד ובמקום אחד". אם אמנם המשפט היסודי הזה הוא אמתי ונעלה מכל ספק, ובעצמו הוא מופת ואיננו צריך למופת אחר, עכ"ז הוא רק מנהל ומורה דרך בחוקי ההגיון לעצמם, ויוכשר לנו לבד בשימושו לחוקי השכל בכלל ולפעולותיו המחשביות בבחינה ההגיונית, המופשטה מכל יחוס להדברים הנמצאים בטבע המציאות; כי יסודי ההגיון בכלל, וכן המשפטים ההגיוניים בעצמם, המה בלתי תלויים ועומדים מהנמצאים חוץ לשכל, ומתיחסים רק לחוקי המושגים בקישורם ולתולדותם להיקשים ודיוקים וגדרים לעצמם, והמה כצורות פנויות וערומות מכל תוכן וישות בעולם המציאות, ורק כתנאים כוללים (אללגעמייע בעדינגונגען) לכל אפשרות הגיון בנפש האדם לבד. — לא כן הוא הדרך הנרצה לנו לידיעת היסודות של משפטי השכל בשימושם בפועל ובקנין ההכרה של הנסיון במערכת הטבע, שמהנחוץ לנו חומר לידיעתנו, ותוכן הדבר הניכר במציאותו בפועל נמצא חוץ לשכל, ורק מהמאוחר אל הקודם (עי"ד המחישה) נמסר לנו חומר המראות הנגלות במילואן בתוך ובממשות, לְמַלְּא בהם צורות השגתנו, הרקות בעצמן מכל תוך וקנין מה. —

ולבאר הדבר האמור, נמליץ הענין במשל: בהמשפט ההגיוני „ששני הפכים בנושא אחד הוא „נמנע", מההכרח לנו להוסיף התנאי „בזמן אחד" (צוגלייך), כי בזמנים שונים הוא בלתי נמנע, כמו אם נאמר, שאי אפשר להיות ילד וזקן בזמן אחד, אבל אפשרי הוא להיות שניהם בעתות מחולפות, בזמן הנערות ובעת הזקנה. והנה התנאי של הזמן, הוא תואר נוסף מצורת המחישה, ואיננו משפט הגיוני המחתך. ומפריד את המושגים, אך מרכיבם במושג שלישי, שהוא תנאי הזמן. — והנה גם במשפט חותך (אַנאַליטישעס אורטהייל) נחליט אומר במשפט הגיוני, כי למשל מושג של התנועה האחת הוא דומה לחברתה, ואין התנועה האחת סותרת להשנית, וע"כ אפשרות היא לְהִמָּצֵא בזמן אחד ומקום אחד. אך בטבע המציאות יש תנועה סותרת לתנועה האחרת בפועל, כמו התנועה למזרח והתנועה למערב, וע"כ בסדר חיבורם נמנעות בפועל. וכן השיווי ההגיוני, אינו דומה לפעמים לשיווי הנמצא בטבע, כמו מושג הכללי ומופשט בסוג ובמין (קלאַססען- אונד גאַטטונגסבעגריף) שהפרטים הכלולים

בהפשטה זאת, בעצמם אינם דומים ושווים בטבעם בתכלית השיוו, ובגופם ומראיהם ובקלסתר פניהם משתנים, כי אין שיוו מוחלט בכלל בעולם המציאות. —

והנמשך מהקודם הוא, כי יסודות המשפטים בהתיחסות להכרה הנסיונית בטבעי הנמצאים יצאו ויִמָּצְאו לנו ממקור אחר, ולא כמשפטי חכמת ההגיון יוכשרו למלאכת שימושם, ואך בפעולות השכל בלוח המאמרות יסודותם, ומשם יסתעפו וישתלשלו בהכרה, ומאבות המושגים השרשיים (גרונדפֿאָרמען דער שטאַממבע-גריפֿפֿע) יצאו תולדותם, והיסודות של קניני הידיעות בעולם המציאות הם כשריגי אילן אחד, אשר יפרו וירבו מגזעי שרשם, הם מושגי השכל, וכמספר המאמרות כן מספר היסודות והעקרים הראשיים במשפטי ההכרה, ואלה הם:

היסוד היוצא לנו ממאמר הכמות הוא: כל דבר גשמי הניכר לנו בטבע המציאות ביחוסו לכמותו, הוא מקושר עם מושג הגדלות החצונית (עקסטענ-זיפֿע גראָסע), או כמות מתפשטת בגדלות המקום הממלא אותו במוגבל; כי בגדלות בלתי מוגבלת ובאין סוף, או בקטנות בלתי תכליתית, לא תגיע שום השגה לכח הושינו או לידי הרגש נפשנו ממראות הנגלות לנו במקום ובזמן, ואז יבוטל ויסולק כל מושג הגשם, גם מאחדותו וריבויו וכללותו. —

היסוד היוצא לנו ממאמר האיכות הוא, כי איכות כל גשם ביחוסו להרגשה אשר נשיג ע״י הנסיון, היא הגדלות הפנימית (אינטענזיפֿע גראָסע) או איכות מעלתו הפנימית במדריגתו (כמו למשל מדריגת החום והקור, וכדומה), אשר מוכרחים אנחנו בבחינת השגתנו של הפעולה המורגשת לנפשנו מהגשם החוצה לנו, להניח מעלה פנימית מוגבלת במדריגת פעולתה, ומוסכמת אל ההרגשה האפשרית לנו במדריגה ידועה; כי אם אמנם אפשרי הוא לטבע הדבר בעצמו, להגיע למדריגה היותר גדולה או היותר קטנה ולבלי תכלית, אך חושינו המתרגשים ממנו והמוגבלים בכחותיהם, אינם מוכשרים לקבל רושם מעצמות פעולותיהם, רק במדריגה האפשריית המונחת מאתנו ומורגשת מאתנו, ולא בקטנות בלתי בעל תכליתית או בגדלות א״ס, לפי שהיא אז בלתי מתגלית וניכרת בהרגשה כלל. —

ונעיר עוד, איך שני היסודות הזכורות המה מונחות כהקדמות והתחלות ראשיות לשרשי הלימודים בחכמת הנדסה (המדידה והמספר), ובלתם אין לנו מבוא בפתח שעריהם, וע״כ נכנה אותם „יסודות הנדסיות" (מאַטהעמאַטישע גרונד-זאָצע), וכאשר נבאר: כל מראה מוחשיית (יעדע זיננליכע וואהרנעהמונג) היא אפשריית רק בזמן ובמקום, וחיבורה ואחדותה בהשגתנו אי אפשר רק בצורתה הזמנית והמקומית, ע״י סידורה וחיבורה במושג האחדות, המוגבלת ע״י קישור וקיבוץ הרגעים הזמניים והחלקים המקומיים לאחד בידיעתנו. ולזה כל ידיעת עצמנו (בעוואוסטזיין) מְסַדֵּר הדבר המקושר לאחדות חלקיו בכלל, הוא המושג של הגדלות, ומזה נמשך כי השגת כל הדברים במחישה בבחינת הנשואים המתגלים לנו בציורי הכמות בזמן ובמקום, הוא ציור גדלותם (איהרע עקסטענזיפֿע גראָססע) המתפשטת בחיבור מוגבל ומאוחד בחלקיו. — ועל מושג הגדלות החצונית, נוסדה בעצם ועקר חכמת המדידה, וכל משפטיה והיקשיה בכלל נמשכים ויוצאים בהכרח מיסוד זה, כמו למשל באמרנו, בין שתי נקידות אפשרי הוא רק הקו ישר, או

שני קוים ישרים הפונים נכוחם (פאראַללעלע ליניען) אינם מקיפים מקום וכדומה. ובחכמת המספר הוא האיכות של כל כמות במדה ובמנין הדבר זאח״ז, לא במקום אך ברגעי הזמן, כפי הגרעה והוספה על המדריגה אשר משוערת והונחה מקודם למעלה מוגבלת, ומונחת מקודם (אנטיציפירטער גראַד), ואם תעלה או תפחת הימנה, ובציור חיובי או שלילי, בקישור האיכות עם הכמות למספר מדרגותיה, או בהגבלה, שהיא בכלל ענין הספירה של רגעים איכותיים מהגדלות הפנימית. — ומזה נפליא לראות, איך מושג הגדלות החצונית מוגבל ומקושר עם מושג הגדלות הפנימית בהשגה משותפת להם מקודם אל המאוחר, והאחד מגדיר את משניהו, כי איכות אחת נמצאה להגדלות החצונית, והיא ציור הנאחז ושלוב ומדובק בתמידית (קאָנטינואיטאֶט) ברגעיו וחלקיו היותר קטנים ובמספר בלתי מוגבל, והמתדבקים לאחד בכמות נראה; וכן להאיכות נמצאה כמות פנימית (אינטענזיפֿע קוואַנטיטאֶט) בהשגתנו מקודם אל המאוחר, שהוא המדריגה הניכרת לנו לבד, ורק התוארים והגדרים והציונים האחרים המתוארים להכמות והאיכות, לא יוכרו לנו רק ע״י קנין הנסיון ומהמאוחר אל הקודם לבד. —

היסוד היוצא לנו ממאמר היחוס הוא: כל דבר הניכר לנו ע״י הנסיון הוא אפשרי לנו רק בציור כללי של קשר כללי ויחוד הכרחי הנמצא בינו ובין הדברים האחרים בעולם המציאות ביחוסם וצירופם זל״ז עם מושג הזמן, והנמצא לנו בהשגתנו מקודם אל המאוחר על שלשה פנים: א) אם הדבר הנמצא עומד (בעהארט) ואיננו משתנה בזמן, רק מקריו ותואריו ישתנו או יחלופו (וועקסעלן) בו, אז נשפוט ממנו בהכרתנו, כי הראשון הוא עצם עומד (בעהאַררליכע זוב-סטאַנץ), ומקריו או תואריו (אַקצידענצען) לבד משתנים וחולפים. ב) בצירוף הדבר הנמצא בהנסיון לסדר הזמן (צייטפֿאָלגע), ובבחינת תולדתו הנמשכת ויוצאת מדבר אחר הקודם לו, והמוליד מציאותו בזמן, נכיר ונשיג האחד לסבת מציאות השני, ונגזור אומר (על פי מושג הסבה והמסובב הקודם אל המאוחר), כי בהכרח הסבה קודמת לפעולתה, ולא בהיפך, בסדר הזמן. ג) ביחוס השגתנו משני נמצאים העומדים בזמן אחד (גלייכצייטיג), נשפוט אומר (על פי מושג הפעולה החוזרת ומהקודם אל המאוחר), כי המה מגבילים זא״ז ומקושרים ברגע המשותף למציאותם, לפי ההרגשה המשותפת להכרתנו מיחוסם בהתפעלות זה אל זה בזמן שוה ובמקום משותף אשר עומדים בו ביחד, והיסוד הזה הוא איננו כמו היסודות השנים בהגבלה וקביעת הדברים (קאָנסטיטואיפֿע פרינציפיען) בכמות, אך באיכות מעמדם של הנמצאים ועל צד השיוו והדמיון (אַנאַלאָגיען) ביחוסם האמצעי לסימנים המובהקים (שעמאַטאַ) בסדר הזמן ובמעמדו, ולהשגתנו מקישור הנמצאים בדרך ההגעה ובכלל (רעגולאַטיף) ע״פ מושג הסבה והמסובב. —

היסוד היוצא לנו ממאמר האופן הוא: כל דבר אשר תנאי מציאותו בהנסיון אינם סותרים למציאותו בפועל (לפי צורות המחישה והמושגים הכלליים בשכלנו) הוא הניכר לאפשרי שֶׁיִּמָּצֵא (מאָגליכעס דאַזיין). כל דבר שיש לו סבה מספקת למציאותו ובהסכמה עם התנאים הגשמיים (מאַטעריעללע בעדינגונ-גען) הנתנים לנו בהנסיון, הוא הניכר מאתנו לנמצא בפועל (ווירקליכעס דאַזיין).

כל דבר שיש לו סבות מספיקות למציאותו באופן, שהם מכריחות אותו להִמָּצֵא לפי תנאים כלליים של הנסיון, הוא הניכר מאתנו מהקודם אל המאוחר

לנמצא הכרחי (נאָטהוועגדיגעס דאַזיין), וכן אם סבות מספיקות למניעת מציאותו ובאופן, שהם מכריחות אותו להיות נמנע במציאות לפי התנאים הכלליים בנסיון, אז נשפוט מקודם כי נמנע הוא לְהִמָּצֵא (אונמאָגליכעס דאַזיין). —

היסוד הזה הרביעי והאחרון (המסתעף ממאמר השכל של האופן) כולל המשפטים השלשה הנזכרים, הנקראים „מושכלות הראשונות" (אַקסיאָמע דעס עמפירישען דענקענס), מפאת התיחסותן רק אל השגתנו המושכלת, המוגבלת ע"י ההרגלות הנסיוניות באמצעות סימנים מובהקים (שעמאַטאַ) של צורות הזמן והמקום, האדוקות לנפשנו עם צורות השכל במושגיו הקודמים להמאוחר בנסיון, אשר בכללותן ובבחינת צורתן לעצמן הִנה פנויות ורֵקות וערומות, ומוכרחות בתחלתן להגיע לתושיה ותוכן תפוס במילואותן עם ממשות וקנינים מתפרטים בהמראות הגשמיות, ואז יכניסם השכל בכלליו ע"ד חוט הקישור והסידור והיחוס הנערך ביניהם בהגבלתן על אופניו, ואז יתודע להשכל (ע"י עצמות פעולותיו המוגבלות מטבעי הנמצאים), כי הַכָּרָתו זאת היא עצמות מפעלו, ובידיעת עצמו ישיג ויכיר את מושגיו וצורותיו והיו לאחדים לכלליו וחוקיו אשר יחוק גם לטבעת הנמצאים בטבע הנסיון. — ודומה הדבר לקריאה בספר התולדה, שהאותיות המה הפעולות הנפרדות בלוח הטבע, והמתרגשות מכחות החושיים בציורים מעורבבים, ובאין חיבור וסידור ביניהם, והשכל מקשר ומצרף את אספסוף האותיות למִלות, ואח"כ למאמרים, ושופט על כוונתם ויודע לקרות ולהבין הדברים לאשורם.

ואלה הם עוד איזה משפטים היוצאים מהיסודות הארבעה: **א**) אין ריקות החלטית בעולם המציאות, מפאת היות הרֵקות החלטית (אַבזאָלוטעס וואַקוּאוּם) דומה למושג האין הנמצא, שאין למחשבה והשגה תפיסה בה, כי ההעדר הוא לנו מושג גבולי (גרענצבעגריף) ביחוס להיש ההגיוני (לאָגישעס זיין), אך בטבעת הנמצאים האין המוחלט לא יורגש ולא יושג לנו, ואין ביכולתו לפעול עלינו בציור מורגש בכלל. —

ב) כל דילוג בטבע אי אפשר (איין שפרונג אין דער נאַטור איזט אונמאָגליך), רצוני כי כל שינוי בדברים הנמצאים הוא תמידי (שטעטיג), ולא בפסיעה גסה יצעוד ממעמד אחד למעמד אחר, אך לאט לאט ובשפי ובקירוב תמידי ברגעי הזמן; כי השגתנו תצייר לנו רגעי הזמן כאילו מחוברים ודבוקים בחלקים אין מספר, אף אם גשר המעברה מחלק היותר קטן למשניהו לא יצוייר לנו, כי לא יתרגש מאתנו ע"י כחות נפשנו, עכ"ז העבר וההוה עם העתיד בזמן אחוזים ושלובים זב"ז; וכן צורת המקום במראה הגשמים ותנועתם והשתנותם היא, מחוברת בקישור תמידי (שטעטיגער צוזאַממענהאַנג) ולא ינָתֵק הסדר ע"י דילוגו מיש לאין ולהיפך. ומזה יצא המשפט, כי מהאין לא יוָלד דבר, וכן כל נמצא לא ישוב אל האין, כי זה היה הדילוג היותר גדול בטבע, שאי אפשר להמצא. —

ג) אין מקרה ואין נמצא גולד בטבע על פי מקרה והזדמן (עס גיבט קיינען בלינדען צופאַלל), אך כל נעשה ונשתנה ונולד, בהכרח הוא ע"י דבר אחר יצא, והוא סבתו, גם אם תחסר לנו לפעמים ההכרה של הסבה הפועלת ומסבבת מציאותו. —

ד) אינם נמצאים בעולם הנסיון שני דברים דומים ושוים זל״ז בתכלית השיווי (דאַס ניכט צו אונטערשיידענדע), רצוני עצמותם ופרצופיהם של הנמצאים נפרדים ונבדלים זמ״ז במדריגה מה, אם גם אין בכחות חושינו ומושגינו להכיר מדריגת הבדלתם בתכלית הדיוק, אבל בעצמם מופרשים ביניהם בטבע המציאות. ובזה הבדלה בדיעה בין מושג השיוו ההגיוני (לאָגישע גלייכהייט) ובין השיוו הטבעי (נאַטורגלייכהייט), וכאשר כבר הערנו ע״ז מקודם. —

ופה המקום להעיר על ענין אחד, הנחוץ לנו ביחוס הנאמר בביאור היסודות של ההכרה, והוא: לכל הכרה מושגת לנו מאפשרות המציאות של הדברים או ממציאותם בפועל, לא יספיקו לנו ציורי המושגים השכליים במאמרות, רק באמצעות ובעזור המראה המוחשיית במקום, נגיע לבד לציור מובן בהכרה. נקח נא לדוגמא את מאמר היחוס והצירוף: למען יוכר במושגנו ציור העצם העומד בפועל (בעהאַררליכע זובסטאַנץ), נצייר אותו בהכרה כאילו עומד במקום (עס בעהאַררט אים רוימע) ומוגבל למראית עין (החוש החצוני) ולא בדמות הזמן (שהוא סימן של החוש הפנימי), לפי שרגעי הזמן אינם עומדים אף רגע במציאות ובמצב אחד, רק הולפים במרוצתם ומשתנים במראה הפנימית בשטף עובר וכנהר שאינו פוסק. גם ענין ההשתנות בפועל, לא יוכר לנו רק במקום (והוא המסכים למושג הסבה והמסובב בשכל), וכאילו אנו רואים העצם מתנועע ומשתנה בעליל, ולובש במעמד אחד צורה ופושט צורה מתנגדת לחברתה בהשתנותו ממקום למקום, שאין לנו בהשכל הנקי ציור מובן וניכר לעצמנו, אלא בגילוי נראה במשל מקומי. גם ציור ההתפעלות בחזרה בין עצמיים נפרדים, והעומדים בשיתוף הפעולה החוזרת ביניהם, לא יובן ויוכר לנו באפשרות המציאות בפועל, אלא באמצעות המראה הנגלית להחוש החצוני במקום, ועי״ד המושג השכלי לבד במאמרותיו, לא נכיר אפשרות הנמצא בגשמיות הטבעיים בפועל (אָביעקטיפֿע רעאַליטאֶט), רק אפשרות המחשבה לבד, המופשטת בבחינת השכל (סוביעקטיף), ואין המחשבה לבד מסובבת אפשרות הדברים בפועל הטבע, אם לא נראה לנו בפועל הנמצא בקישורו עם נמצא אחר ובמקום נגלה, ועי״ד תנאים גשמיים המכשירין מציאותם. —

ואם נעמיק בחקר דבר יִמָּצֵא לנו, כי גם בציורים של הכח המדמה המצייר בפנימיותו באמצעות הסימן מובהק (שעמאַ) של הזמן, את ענין השינוי (החצוני או הפנימי בתכונת הנפש), וכאילו העצם עומד בזמן מה ומשתנה מרגע הקודם לרגע השני, מוכרח בדמותו וצלמו לציירו בשורה מתמדת ומתארכת של נקידות הנדסיות (רגעים), כאילו עומדים במקום ומתנועעים ומשתנים מעבר החולף לעבר השני, וציור היחוד של הרגעים היותר קטנים הוא שוה לציור הקו המחובר מנקידות מקומיות; ולזה גם החוש הפנימי תלוי ועומד מהחוש החצוני, ושניהם דבוקים ואחוזים זב״ז במראות המחישה בכלל, כמו גם בדמיון של החולם במבוכת חזיוניו הרצים והדחופים בלי סדרים, ציורי המקום והזמן נשלבים וסבוכים זב״ז, ואחד לאחד יגשו. — וכן המאמרים של הכמות והאיכות, אם נשמש בהם בפועל הגשמים הנמצאים, מוכרחים אנחנו לראות ולהכיר דוגמתם בגבולי המקום עי״ד החוש החצוני, לבוא לקנין ההכרה בפעולת הנסיון. —

ומזה יבורר לנו טעות האומרים (קארטעזיוס וסיעתו), כי להכרה הנסיונית של החוש הפנימי יתרון מעלה לה על ההכרה של החוש החצוני, מפאת היות הנסיון הפנימי של „האני המכיר" בבלי־אמצעי לדעתם; אך באמת נהפוך הדבר: ההכרה הנסיונית (עמפירישע ערקענטנים) של ידיעת עצמנו (בעוואוסט-זיין) מנפשנו המַכֶּרֶת, היא אפשרית לבד בדרך אמצעי, ע״ד הנסיון ממציאות הדברים החצונים בהכרה בלתי - אמצעית של החוש החצוני, כאשר נבאר: מיסוד המציאות בפועל, וביחוסה להכרה־ נסיונית, הוא (כאשר ביארנו), שאפשרי לנו רק בציור הדבר הנגלה במראה המקום, כאילו עומד (בעהארט) זמן מה, ובהעמדה תמידית במצב מוגבל ואינו משתנה; ולזה ציור של האני המכיר בנסיון פנימי, אי אפשר לנו רק באופן ממוצע זה, רצוני בציורנו כאילו האני עומד במצב מקומי לרגע, ופועל במחשבותיו (שהם פעולותיו) של הכרתו ביחוס הדברים הניכרים לו, ואם כן הוא רק מתיחס בהכרתו בצירוף להדברים החצונים הנתנים לו בבלי־אמצעי מהחוש החצוני במראה נגלה לו מקודם במקום, ואח״כ רק מתחדשת ומתעוררת ברעיונו (רעפראָדוצירט) ע״ד הכה הפנימי. — ואם אין להכחיש, שציור המחשבי של „האני הנמצא" הוא עומד בראש, ומלווה את כל הרגשותינו בידיעת עצמנו, אך הציור הזה איננו של הנסיון הניכר לנו (עמפירישע ערקענטנים) בסימני המציאות בפועל, אשר לזה, מההכרה לנו דוגמא וציון ניכר במראה החושית המצטרפת בזמן ובמקום להכרה מחוברת בפועל המציאות. וגם הנסיון היומי בתשמושי הגבול הזמני (צייטבעשטיממונג), מסכים עם הנאמר, כי לא לבד ציור הגבול־הזמני נעשה ע״ד שינוי המצבים והערכים החצוניים ביחוס העומד ובלתי משתנה (כמו למשל מצב השמש ותנועתה סביב ארצנו, או להיפך), אך גם אי אפשר לנו לעשות לנו מושג מהעצם העומד בכלל (בעהארליכעס וועזען) רק בציור גשם נמצא במראה מוחשיית ע״ד החוש החצוני, ובאמצעותו נשיג ציור האני הנמצא בנפשנו ונכיר פעולתו בהחוש הפנימי ע״ד צורת הזמן, האדוקה בנו בכללה מהקודם אל המאוחר.— ידיעת-עצמנו בציור „האני" הוא רק ציור מחשבי (אינטעללעקטועללע פאָרשטעללונג) של פעולת הכח החושב, אבל בחסרון כל מראה נגלית במילואה וניכרת של נשוא (אָביעקט) מה, העומד (בעהארט) בזמן, ונמצא בפועל ההכרה הנסיונית לנו, כמו למשל הבלתי מוהדר ונקוב ומִתְבַקֵע (אונדורכדרינגליכעס) של גשם מה, הניכר לנו בחוש החצוני ובבלי-אמצעי וכדומה.—

ואחרי כל הדברים האמורים, נחזור להפנה הראשיית אשר משם יצאנו בראשית הבקורת של התבונה הנקיה, והתולדה המחוייבת (פאָזיטיפעס רעזול-טאַט) הנמשך ממנה היא: כי הכחות הנפשיים שבאדם, אשר באמצעותם נגיע לידי השכלה בכלל, ולידי ידיעה והכרה של כל החכמות, (הלימודיות והטבעיות, ובעולם המציאות בפרט), המה שנים, והנבדלים באיכותם ובמינם בעצמם ועקרם, והם: השכל והמהישה. השכל הוא רק כח חושב ומשכיל (דיסקורזיף) ולא מביט (אינטואיטיף) ומרגיש (רעצעפטיף), והיא רק פועל ברצונו (ספאָנטאַן), לא נפעל או מתפעל (אַפּיצירט) מהדבר המוחשי, ובטבעו הוא אדוק לצורותיו הדבוקות בכחו, והם מושגיו (בעגריפפע) או מאמריו (קאַטעגאָריען), המושרשים בַהכנה של השכלתו, לפעול על ידיהם את פעולת הידיעה או ההכרה ע״פ דרכו

ואופניו, ועיד"ז ובשימושו בחומרי הדברים הנתנים לו מבחוץ עי"ד המחישה, יתמלאו מושגיו וצורותיו, הפנויים וְרֵקִים בעצמם מכל תושיה וקנין, עם תוכן (אינהאַלט) וישות עצמית, וכללותיו (רעגעלן) יתפרטו ויתגשמו עי"ד פרטי המראות המוחשיות הנכנסות בהיקפו וְחוקי מושגיו, ואז יתודעו לנו לקנינים ניכרים בשדה הנסיון. — המחישה לעצמה היא עִוֶּרֶת ובלי ידיעה ורצון פועל, רק נפעלת ומקבלת השפעת הרשומים והחקוקות של המראות החצוניות הפועלות עליה, ועי"ד צורות כלליות של הזמן והמקום המוטבעות בה, היא מתרגשת ומתפעלת מריבוי המפורד והמפוזר של הגשמיים החצוניים בפרטיותיהם לבד, ובאין ידיעה והכרה מאחדותם וסידורם וקישורם זב"ז. ולזה מההכרח לנו, להגיע לידי קנין הידיעה והכרה נכונה בעולם הנסיון, לעשות אגודה אחת מהכחות השנים ביחד, לצרף הכוונה המחשבית (השכל) עם מעשה המחישה והיו לאחדים: המחישה תשפיע אלינו החומר החצוני (המראות הנגלות לה מבחוץ) והשכל יפיח בו נשמת צורותיו שהם מושגיו, ובפעולות השכלתו מכנים הפרטים בכלליו, ויסדרם ויחברם ויצרפם בכור בחינתו בחוט האחדות, ואז יבוא לידי ידיעה נאמנה והכרה. —

ומזה יצא לנו הכלל הגדול, שהכח השכלי במושגיו השרשיים, שהם בעצמם צורות פנויות ורקות, אי אפשר לו להגיע לידי קנין הכרה בעולם הנסיון, רק בהתעסקו בשימושם (אַנוועגדונג) בפעולת השכלה מתפרטת ומתגשמת בחומרים נמצאים בפועל, וביחוסם והצטָרפם וערכם למעשה המחישה, בעזר הסימנים מובהקים (שעמאַטאַ) של צורות הזמן והמקום. אולם אם השכל ירחוק חוק מגבולים נצבים לו בגדרי השימוש בעולם המחישה, לנתק מוסרות השגתו (המורכבת מחוש ושכל) והמוגבלת בתנאי הזמן והמקום, ולהתעסק בצורותיו לעצמן ובהפשטה נעלית מן כל יחוס וצירוף לחומר ונמצא בעולם הנסיון, ולדרוך על במתי המחשבה הפנויה לבד, ולעלות במעלות על רום המושכל והנעלם והנשגב (טראַנזצענדענט) מחק התבונה האנושיית, ולהזות הרוחני המופשט מכל גבולי המחישה, ולהכיר עצמיות הדברים בלי תואריהם במושגי כל הגופים, ויחוסיהם במראות נגלות אלינו בטבע הנמצאים, אז יתעה בדרך לא אור, ועבודתו נכריה ומוזרה, לעשות הצורה לחומר והמחשבה הפנויה לנשוא (אָביעקט) השגתו, וליחס ציור מופשט בכללותו ללא־דבר, ואך כצל יחלוף בדמיונו ולא יכיר תמונתו, והנה חלום.—

ואחרי ההתבוננות בכל הנאמר מאתנו, נצעוד עוד הלאה, להכיר מקור טעותם של החוקרים הקודמים לקאַנט, ואשר קראם בשם „בעלי העקרים" (דאָגמאַטיקער), כי הניחו לעקרים את התחלות ויסודות בשטתם, בלי ביקור שרשי והבחנה מיוסדת בראשית מחקרם, ובנו עליהם דיק בהיקשים ותחתיים ושלישים שאינם מאומתים בכור הבקורת העיונית, וכאשר נבאר:

חכמי המחקר העומדים במחשבה (אידעאַליסטען) גזרו אומר, כי הַכָּרַת האדם אפשריית, לא לבד בחצוניות הדברים הנראים לנו בגשמיהם ותואריהם ויחוסיהם להשגת החוש, אך גם בעצמות כחותיהם הפנימיים, והסבות הפועלות והאיכות של כמות הגשמיים המסובבים מהם, ועל ידיהם נתהוו ויצאו לאור בדפוסם הגשמי בטבע הנמצאים. ובאמצעות ההנחה הזאת, מאפשרות ההכרה של עצמות הגשמיים כפי שהם (דיא דינגע אַן זיך) החליטו, כי אין דבר עומד בכח פנימי

בעצמותו, בלי התלות ממקרי ומשיגי הגשם החולפים ומשתנים ונפסדים, כי אם עצם רוחני ופשוט ושלם בעצמות כחו הפנימי ושאינו מורכב מחלקים, כציור השכל המופשט באחדותו, וחושב ומשיג את השכלתו לעצמו, ואלה הכחות האחדיים ופשוטים (מאָנאַדען) המה הפועלים ע״י הרכבות שונות ותנועתם ויחוסיהם, את כל הווית העולם הגשמי, שהרוחניות שבהם התגשמה בלבושי החומר בחילוקי הדרגין, ובהתפרטות נבדלת ומשתלשלת בכל מערכות הטבע, מהדומם וצומח עד מערכת החי ואדם, ושאין הבדל בריעה ביניהם אלא בכמות המדריגה ולפי כחם המוגבל (מראשית דבר של הרוחני, המתגלה לאור בצורה מצורה מחולפת וכלים מכלים שונים. —

ולעומת זה בעלי ההגשמה (מאַטעריאַליסטען) מעבר מזה, וחכמי הבחינה ונסיון (עמפיריקער) מעבר השני, החליטו אומר, כי כל הכרת אדם נוסדה על מציאות הגשמים הנודעים לנו ע״י בחינה נאמנה בהנסיון, ורק בדרך החיפוש (אינדוקציאָן) נשכיל בחוקי הטבע ודרכי פעולתה, ונכיר מהמאוחר אל הקודם הגבולים הנצבים לתולדות הטבע, ובמדה ובמשקל נספור ונמנה דרכי פעולתה, ואז לא נחטיא המטרה להגיע לידי בחינה נאמנה ממחזות הטבע וסידורם וקישורם בעולם הנמצאים; אך באין אופן אפשרי הוא להשכל להגיע לידי הכרה מהקודם אל המאוחר בעזבו את שדה הנסיון הניתן לו ע״י המחישה, להגביה עוף בעולם שכלו רוחני, שהוא מדומי ומרוחק מטבע המציאות בעולם הגשמי, ואין לנו השגה מדבר־שכלי עומד ובלתי תלוי מגשם נראה לנו, כי אין בשכל מה שאינו בשרשו בהמחישה, ואם הגשם יעבור ויחלוף אז השכל יכלה וכעשן כלה. —

והנה אלה הראשונים (לייבניטץ־וואָלף וסיעתם), חשבו למשפט לתת היתרון למעלת השכל בהכרת הדברים העצמיים בכחותיהם הפנימיים הפועלים בעולם הגשמיים, ועיד״ז העלו את המחישה למעלת הרוחניות, בהחזיקם בדעתם, כי המאור הרוחני הוא המתגלה בגשמיות, ומתלבש ומתפתח בהשתלשלות הטבעיים למיניהם.— ואלה האחרונים (ובראשם חכמי ענגלאנד וצרפת מזמן החוקר לאָקקע ואילך) הורידו את מעלת השכל מגדולתו ועצמותו, ונתנו היתרון להמחישה, שהיא מקור הבחינה הברורה לכל משפטיו והיקשיו המאומתים רק בשדה הנסיון; וככה הגשימו את השכל, המתעצם בשפל המדריגה של ההגשמה לבד.— אך שניהם לתומם הלכו נתיבות עקלקלות, על דעת קאנט, בחסרון הביקור המושכל בטבעת הכחות הנפרדים למיניהם ובאיכותם ומעלתם, ולא רק בכמותם למדריגותם (של השכל והמחישה), וכי נגדרים בגבולים נצבים וחוקים לא יעברו סלה; וגם קנין הדעת של הנסיון המעשי בעולם המציאות לא יורכש לנו, רק אם יצטרפו שניהם בשימוש פעולותן הנבדלות זמ״ז, בצורות המושגים השכליים והסימנים מובהקים של צורות המחישה, שהם תנאים מיוחדים להכרה אפשרית מהקודם אל המאוחר בכלל, ולתשמושי פעולה מקושרת לההכרה נסיונית בפרט; אך להכרת העולם הרוחני והמופשט מכל סימני המחישה ומשיגי הגופים, והתנאים מוגבלים לההשגה האנושית, אין דרך ומבוא לנו להגיע אליו, ושערי החקירה בעולם האצילות (אינטעללינגיבלע וועלט) הנקרא „שאחר הטבע", ננעלו לדעת אנוש המוגבל בהשגתו. —

והחסרון המקורי של החוקרים העומדים במחשבה (אידעאַליסטען) ובראשם לייבניטץ ונושאי כליו הוא, כי לא שמו לב בהתבוננות יתירה (רעפלעקסיאָן) על ההבדלה בדיעה, בין המושגים השכליים בבחינת עצמם ובשימושם ההגיוני לבד, רצוני באשר הם כוללים רק חוקים הגיוניים ביחוסם לפעולות השכל בעצמו, בעשותו משפטים והיקשים מופשטים מכל תוכן מִתְיַחֵס לדבר נמצא חוץ ממנו בטבע הנמצאים, ובין המושגים השכליים ביחוס שימושם וערכם להדברים הנתנים לנו מבחוץ בעולם המציאות, להכיר בפועל המעשי את פרטיותיהם, ולאַמֵת יחוסיהם בעצמם זל״ז באופן ברור ומדע נסיוני ע״י הפרשה הגיונית בסדורם ויחוסיהם לצורות שכלנו, ובהכניסנו את הפרטים בכללי מושגינו ע״י משפטים והיקשים נאמנים. — ובלי ביקור ועיון היטב בין אופן המושג ההגיוני המופשט בעצמו, ובין אופן שימושו בפרט וביחוסו המוגבל לדבר נמצא בפועל, ואם לא נשמור א״ע להיות נזהר מאוד ובהתבוננות מדוייקת (גענויע איבערלעגונג), לבל הסיג גבולי המושגים ההגיוניים לעצמם בשימוש מוטעה ודמיוני בשדי הנסיון ופרטי הדברים המסוגלים בחוקים טבעיים מיוחדים להם, אז נוציא משפט מעוקל, וע״י תערובות הציור המופשט בהגיון עם השימוש המוגבל בפרטיותו בפועל הנמצא, נבוא לבלבול המושגים, להפוך פירושיהם וכוונתיהם השרשיים והנפרדים בעצמות שימושם, אם גם משותפים בשם, והכלולים יחד בהגיון, אך משתמעים לתרי אפי (אַמפהיבאָליע), ושונים באיכותם ואופן שימושם, כאשר נבאר:

א) מושג הכמות למשל בציור הגיוני, כולל בקרבו כל גדלות מתפשטת במקום בשלש מדותיו בכלל, באין הבדלה בתוכן הדבר הפרטי בגודלו וקטנותו ובהגבלה מיוחדת מקומיית ביחוס הנמצא הפרטי בטבע הנמצאים, וכל כמות במקום שוה לחברתה, ואין הבדלה ביניהם. אך ביחוס המושג הכמותי לשימושו בפועל (עמפירישע ערקענטנים אין דער ווירקליכקייט) נמצא לנו, כי הכמיות בסגולתם המקומיים אינם שווים זל״ז במדה ובמשקל ובמקומם המוגבלים ביחוסם וערכם זל״ז, כי הכמות האחת ממלאת מקום זה, והאחרת ממלאת מקום אחר, ובבחינה זו אינם דומים במדריגה ובהוספה והגרעה, רק באיכות המושג המשותף בכלל ביחום הציור הכללי של השם כמות, כשם הסוג והמין לדוגמא, המצרף בענין אחד הפרטים הנכללים במושגו המופשט, אך הציונים הפרטיים האחרים של הנכללים בו, מסוגלים ומיוחדים עוד בהגבלות לעצמן, ואינם נכנסים באמת בהכלל הנשאל להם, למלאות השיתוף הגמור ביניהם. וזה טעות העומדים במחשבה, להמיר ולהחליף הדמיון במושג ההגיוני, והשיוו בפועל השימושי (אֶהנליכקייט אונד איינערלייהייט) וע״כ יעקשו הישרה.—

ב֗) מושג האיכות של כל ישות (רעאַליטאֶט) כולל בציור כללי בהגיון, את כל הנחה מחוייבת מדבר מה שאינו כולל סתירה במושגֶה, ואין להכחיש כי הנחת הדבר ושלילתו ביחד נמנע בעצמו, וביחום הגיוני זה, כל הנחה מחוייבת דומה להנחה אחרת שאינה תופסת בקרבה שלילה. — אך בשימוש המושג הזה בטבע הנמצא, נראה בעליל, כי יש הנחה מובדלת מהנחה אחרת הסותרות לאחדותן וקישורן במציאות זל״ז, כמו למשל התנועה למזרח והתנועה למערב המשוללת אחת את חברתה, ויחסירו ויתנגדו זא״ז שתי ישיות בפעולתן זה כנגד

זה. ואך משנֶה הוא משפט האומר (לייבניטץ), וכוזב בחופזו „כאילו רק המחוייב בישותו, שהוא למשל הטוב והצדק, נמצא בעולם המעשה, והרע והכאב איננו נמצא לדעתו, כי הוא רק ציור ההעדר ושלילת הטוב, ואינו מונח לנמצא אפשרי", כי בפועל החיים נהפוך הוא, הכאב והרע המזיק לבריאות האדם הוא צער חיובי (פאָזיטיפער שמערץ) ואיננו לבד שלילה או הגבלה, אך הנחה מחוייבת המחסרת ברכת הבריאות, וסותרת בפועל להנחת הטוב. —

ג) מושג היחוס של העצם והתואר, בציור כללי והגיוני, הוא כולל בקרבו ציור הדבר, שהוא הנושא לנשואיו הכלולים בו, וביחוס ההגיוני לבד השב החוקר הנזכר למשפט מונח, כאילו הנושא הוא עצם בטבע הדבר הפנימי והמעמידו בקיומו, ותואריו המה רק יחוסים וערכים הצוניים הנוספים אליו, כמו המצב, והמראה, פגישה, ותנועה ממקום למקום המשתנים ושבים וחולפים בזמן ומקום. והעצם הפנימי הנושא את המקרים הוא, כציור הכח החושב בנפשנו העומד באחדותו הפשוטה, ובלי הרכבה מחלקי הרגשותיו ופעולותיו, ושהם רק תואריו, ונשואים חולפים ומשתנים והוא נשאר בקיומו זולתם. ומזה בא לייבניטץ לשטתו של העצמיים היחידים והפשוטים (מאָנאַדען), אשר מהם הורכב ונתהווה עולם הגשמיים, וכדמיון הכח השכלי של האדם הפועל בשכלו והמצייר, בעצמות אחדותו ופשוטתו, מעמדו הפנימי ביחוס מעמדו החצוני, החליט אומר, כי גם העצמיים הפשוטים בעלי השגה המה, הפועלים בכח הציור ובחלוקי דרגין של השכלת כל אחד ממצבו המוגבל, וכל היחוסים הגשמיים וגבולות פעולתם, המשותפות במשטר העצמיים ובערכם זא"ז בעולם המחישה, אי אפשר לשטתו עי"ד אופן אחר, רק בהנחת הסכמה קדומה (פאָרהערבעשטיממטע האַרמאָניע) ומראשית מציאותם, ובקישור אמצעי ומונח ומוגבל מקודם בגזירת עליונים, להרכיב ולהסכים העצמיים בעלי השגה עם משיגי הגופים והגשמיים ולהביא בחוברת את הנבדלים במיניהם, כמו למשל הרכבת הנפש עם הגוף. — אך ההכם הזה שגה ברואה, בחסרון ההתבוננות הנכונה במושג העצם והתואר, או הפנימי והחצוני, כפי מובנו בבחינה מופשטת בכללותו בחכמת ההגיון, וכפי המצוייר ממנו במושג שכלי לשימושו בפועל ביחוס ההכרה וקנין הידיעה בנסיון! עצם הדבר או פנימיותו לא יושג לנו במראות המוחשיות רק בבחינת נפשנו לבד, לא בבחינת הדברים כאשר הם בעצמם (נעומענאַ) ורק כאשר יתגלו לנו, ובמראותם אלינו יתודעו (פֿהענאָמענאַ), ובהכרה מורכבת מהחוש והשכל (בצורות המחישה ומאמרי השכל) נצייר לנו כל דבר טבעי, כאילו הוא עומד בזמן ומקום (בעהאַררט) בעצמו ופנימיותו (בכח המשיכה של חלקיו, וכח דחיה של גוף אחר החודר בו, על דעת חוקרי הטבע) ובכללות חלקיו, בהתפשטות הצונית ובמקום מוגבל סביבים לו, כתוארים חצונים במצבו ושינוייו ותנועתו. וכן הוא ציור החומר והצורה, שרק בבחינת השגתנו ממראות הדברים מוכרחנו להשיגם ביחוסי הערך והדמיון (אַנאַלאָגיע), כאילו הפנימי שבו הוא הנושא או החומר, המעמיד תואריו ומקריו הדבוקים בו בצורות חצוניות ומאוחרים אליו; אך ביחוס הדבר בעצמו, אין הבדלה בין הפנימי והחצון, בין החומר והצורה, ואם נפריד כל חלקי החומר המורכב מהם גם עד אין תכלית, לא יראה ולא ימצא בפנימיותו חלק עצמי משונה ממה שנראה בחצון, כי הערכים והיחוסים של החלקים המה רק מחולקים ונבדלים לבחינת השגתנו לבד, ובתוכנם וערכם

שווים לעצמם, כי המה שווים ודומים זל״ז בהתפשטות מקומית ומצביהם זה לעומת זה; ומשל לדבר, בציור הבית יכונה הבנין בשלימותו צורת הבית בחצוניות ההרכבה המושקפת בכללותה, ואבני הבית נִכַנֶה החומר והפנימי שבו, ואם נהרוס ונתוץ הבנין לחלקיו, ונשבור גם האבנים לרסיסים, גם אז לא ישונה החומר בעצמותו ולא תִגָלֶה לנו מראה חדשה, וכל חתיכה וחתיכה בפני עצמה, נקרא את פנימיותו בשם חומר, וחציונותו בשם צורה ביחום השגתנו אליהם; אך במובנו האמתי, ולפי בחינת שכלנו, קודמת הצורה באמת לכל חומר בהכרח, כי לא נשיג מכל חזיון הדברים רק צורתם, שהיא הציור המקומי והזמני הקודם בהשגה ביחוס אלינו, ומעצם הרוחני המופשט מכל משיגי הגוף ומכל הגבלה מקומית, ויחוסיה להכרתנו המוגבלת בתנאים מוכשרים לכך, אין לנו שום השגה ואופן ציור מה; והשאלה במקומה עומדת, אם אפשרי הוא, ואיך מאומת זאת בעצמו, כי נמצא עצם רוחני ופשוט המעמיד כל דבר ובאופן משולל מכל הגבלה מקומית וזמנית, ובערכם ויחוסם בבחינת עצמותם, ואם יש לעצמו עולם האצילות (אינטעללינגיבלע וועלט) הנפרד מכל ההגבלות (בעשטיממונגען) בבחינת השגתנו; וזו שאלה נשגבה מחוק תבונתנו, והידה סתומה אין לפתור אותה בדרך העיון, וע״פ מופתים הגיוניים לא נצליח לעולם, למצוא מענה נכונה, ובמופלא ומכוסה מעין בחינתנו לא נדרוש. —

ד) מושג האופן של האפשר והנמנע הוא, ציור הגיוני, הֲנָחַת דבר מה באפשרותו, ובאופן שאין תופס בקרבו שלילתו ביחד, והנמנע יושג לנו, אם סותרת ההנחה לעצמה בְהַפָּכָהּ שהיא שלילתה. — אך אם נשתמש במושג ההגיוני הזה ביחוסו להמציאות בפועל, אז מההכרח לנו למלאות צורתו הפנויה גם בתוכן וממשות מה, ובעולם הטבעי רק תנאים מיוחדים מכשירין אפשרות הנמצא, והמסוגל על ידם לבד לְהִמָצֵא בפועל (ווירקליכע מאֶגליכקייט), ואם גם מושג ההגיוני של האפשרות בעצמה איננו כולל סתירה בתוכו בעצמו, אך עכ״ז התנאים המגבילים (המקומיים והזמניים) את הויה בפועל והמגדירים הנמצאים בטבעם, הם מרובים בפועל, ומניעים המה לפעמים אפשרות מציאותם בטבע גם בהעדר כל סתירה בציור הדבר בעצמו, כמו למשל ציור העוף המרחף בשלשה או חמשה כנפים, איננו סותר למושג ההגיון, אך בעולם המציאות אינו נמצא, ואולי גם בלתי אפשרי להמצא בפועל עי״ד חוקי התנועה. —

ומזה מבואר, כי שגגת העומדים במחשבה ובעלי העקרים (דאָגמאַטיקער) עולה זדון, להסיג גבולי המושגים ההגיונים בהתחלפות כוונתיהם בשימושיהם (אין דער אַנוועגדונג), ולהמיר ולהחליף בדיבורם, בין הציורים המופשטים בעולם ההגיון, ובין יחוסיהם וערכם בשימושם בפועל בעולם המציאות, ומְעֻוָת הוא לא יוכל לתקון אלא בביקור מושכל, ובהבדלה ברִיעה בביאורי הדברים דמשתמעין לתרי אפי. —

ואם נעמיק חקירתנו ונתור ונחפש סבת שגגתם של השליטים האלה במה שאחר הטבע, אז יתודע לנו, כי לא המכשילה הזאת מאתם יצאה, אך ממקור אחר תִפָּתַח ומשם תצמח טעותם, רצוני בתכונת התבונה האנושית בעצמה נשרש החסרון הזה, המכשיל עִוְרִים בדרך החקירה וכאשר נבאר:

הכח התבוני (דאס פערנונפטפערמאָגען) נבדל במינו ועצמותו מכח השכל (פערשטאנדספערמאָגען), מפאת היותו בלתי מגביל פעולת תבונתו על הכרת הענינים הנתנים לו כחומר ע״ד צורות המחישה ומאמרי השכל, אך בכוספו הארוך לרוחניותו, יעלה במעלות ויתנשא בגאונו וכוספו ללכת מחיל אל חיל, ולחשוב מחשבות נעלות על מרום מחשבות מופשטות (אידעען), להגיע לידיעות שרשיות במקור החכמה העליונה בעולם שכלו רוחני, ולהכיר בהשגה בלתי מורכבת מחוש ושכל, את יחוד וקישור העליונים והתחתונים, והשתלשלותן בדרגין עלאין ותתאין העולין ויורדין בסולם התולדה הנאצלה מרום השלשלת, האחוזה ותכופה בחוליותיה מראשית היצירה עד תכלית דבר. —

העקר היסודי של התבונה הוא, למצוא הסבות הפועלות בכללותן, ולחפש הבלתי־מותנה (דאס אונבעדינגטע) והבלתי מוגבל בשרשו של כל מותנה ומוגבל בעולם המוחשי, למען מצוא פשר לכל דבר הקשה להבין, ולכל סתום ומכוסה מעיני השכל, הרואה לפנים ולא לאחור. —

ואם נתבונן בביקור מושכל במפעלות התבונה, איך תדרוך עוד בעשייתה, לבנות ולכונן במשכיות רוחה בנין נעלה של יסודות הגיוניים (פרינציפען), בעליות מרווחים ושניים ותחתיים ושלישים, ואם בויכוח מושכל (דיאַלעקטיק) נדרוש ונתור אחרי יסודותיה מראש, אז נמצא עון אשר חטא, ואת מראות נגעים בשגגת המשפטים וההיקשים וההדיוקים המוטעים, אשר כאור מתעה יוליכוה בדרך עקלתון, לדלוג על הררי חושך של השערות והנחות כוזבות ואין אמון בהם ויסודם מאפע:

כמו שפעולת השכל מיוסדה ומוגבלה בשימושה בחומרי הדברים הנתנים לנו ע״ד צורות המחישה, כן פעולת התבונה מושרשה בעצמותם של המושגים של השכל, רצוני צורות המאמרות המופשטות לעצמן, המה לה לחומר, להתעסק בתשמישן לבד כדרך האמצעי, ולהגיע על ידן לצורות עליונות בעולם האצילות בכוספה ובנטוייתה הדבוקה לעצמותה, וסגולתה המיוחדת לה, למלאות הנחסר בהכרה שכליית של המדע המוגבל בעולם הנסיון, ולעוף ביעף ההבטה התבוניית (אינטעללעקטועללע אַנשויאונג) על מרומי הדמיון, וההסתכלות הפנימית של המחשבה המופשטה, ולדרוש מה למעלה ולמטה, ולחזות משם מחזה עליון, ואת המפורד ומשולל מכל חומר ומכל משיגי הגוף בבלי־אמצעי ובבלי־הגבלה. —

התבונה תחקור ותדרוש באין הפוגות, ובאין מעצור ע״ד תנאי ההגבלות החקוקים להשכל בכל דבר המוגבל בעולם המחישה, תתור ותחפש אחרי ראשית ויסוד התנאים השרשיים בההכָּרה הגמורה והמוחלטת, והבלתי תלויה ועומדת מתנאים הפרטיים והמוגבלים של עולם המציאות, רק העומדת בְּאַמִתָּתָהּ המוחלטת (אַבזאָלוטע וואהרהייט) והבלתי תכליתית במערכת העולם העליון, הנשגב מחק השכל המתעסק רק בתחתונים, ונגלה רק לעין התבונה הנעלה, הרואה וסוקרת עד תכלית־הקר בצורות העליונות של ההארה הטהורה בהתגלות אין קץ. —

שלש הֵנה השאלות היותר נכבדות ויקרות להתבונה האנושית, אשר תשתוקק להשיב עליהן תשובות מספיקות, ולמצוא פתרון לְהַתָּרָתָן בדרך נעלה וחקר תבוני (טהעאָרעטישע פאָרשונג):

א): המחשבה המוחלטה ובלתי מותנה של הנושא הנפשי, רצוני הַכָּרַת העצם וידיעת מהותו של הכח החושב ומשכיל באדם, שהוא שורש ויסוד כל מחשבותיו וידיעותיו, שהוא בידיעת עצמו (זעלבסטבעוואוסטזיין) מְאַחֵד ומקשר כל השגותיו השונות, והוא נושא אותם בעצמותו; וזאת היא השאלה העצומה להתבונה, להגיע לְהַכָּרָה שרשיית מעצמות הנפש בפנימיותה ואיכות קישורה עם הגוף ויחוסה וערכה למציאותה מראשיתה ואחריתה, ושאריתה אחרי פרידתה מהגוף, ותשתדל להשיב תשובה עליה בחלק העיוני מחכמת הנפש (פסיכאָלאָגיע), הנוגע למה שאחר הטבע. —

ב): המחשבה המוחלטה ובלתי מותנה של הנשוא מצד העולם, רצוני הכָּרת הקישור של כל חלקי העולם, הנראה לנו בהמחישה והנסיון בהגבלות ותנאים חלקיים, ולמצוא אחדותו, הכוללת את כל חלקיו בצורותיו היסודיות וסבותיו התכליתיות, ולהגיע לידיעה מוחלטה בעצמות כמותו ואיכותו, ויחוסו ואופני מציאותו מראשיתו עד אחריתו, וזו היא השאלה התבונייה להגיע לידיעת העולם (קאָסמאָלאָגיע) בדרך דרישתה הנעלה. —

ג): המחשבה המוהלטה ובלתי מותנה של קישור הנושא (האדם) והנשוא (העולם) עי״ד מחשבת האין־סוף, הַמְאַחֵד וכולל שניהם ביחד, רצוני הכרת העִלה הראשונה של כל העלות, שהיא הסבה הראשונה של כל הסבות הפועלות בעולם הרוחני והמוחשי, והוא מקור של כל המציאות בכלל, והוא הבורא והעושה הכל והנמצא המוחלט (אַבזאָלוּטעס וועזען) בתכלית השלימות, ויסוד כל מחשבה וְהַכָּרָה ושורש ההוייה, ובאין ראשית ותכלית למציאותו ובאין זולתו עוד, והשאלה התבונייה היא, להגיע במופתים תבוניים לידיעת אלהים (טהעאָלאָגיע). — לְהַתָּרַת ולהפשרת השאלות הנעלות השלש האלה, תמצא התבונה פתרונים במשפטים והיקשים הגיוניים (אשר הם רק צורות מופשטות, וכללים (רעגעלן) נאותים לידיעת חוקי ההגיון ובשימוש השכל לעצמו), ותבקש חשבונות רבים ובלי ליאות, להתעסק במושגי השכל ויסודותיו כאמצעים מוכשרים להגיע לתכלית חפצה, לבנות עליהם עולם הרוחני ומלואו, ולעמוד בסוד התגלות־ההוייה, ולבוא להחלטת הדברים בעצמותם ויסודם הראשון ובקיומם בפני עצמם, וממעל לכל הבדלה ניכרת להשגתנו, והמיוחדת בגבולין ושיעורין לכל דְבַר־הכרה בעולם התחתון הזה. —

אם נחדור בעין בקורת עד סוף המחשבות המופשטות של התבונה, ועל דרכי הפלפול והויכוח (דיאַלעקטיק) בשימושה עם המושגים במחלקות המאמרות של השכל (קאַטעגאָריען־קלאַססען), להגיע על ידן לְהַכָּרַת הבלתי־מוגבל ולהמוחלט במה שאחר הטבע, אז יבורר לנו בעליל, איך תִּסְתַּבֵּך (זיך פער־וויקקעלט) התבונה במבוכת חזיונות־שוא ונתעה, ותתבלבל כמתעתע בעקבות עקלקלים, להכזיב בְּלַדְתָּהּ דיעות ומחשבות מדומות ומסופקות, או גם הפוסחות על שתי הסעיפים, ומכחישות אילו את אילו ביסודן ועקרן, וההבם עמל־שוא ומדוחים. —

במחשבה הנעלה של ידיעת הנפש (פסיכאָלאָגישע אידעע), השגיאה לפתח המופת של התבונה רובצת, לעשות דיוק מוטעה (פּאַראַלאָגיסמוס) בהיקש שכלי לא אמון בו; במחשבות הבינה מידיעת העולם

(קאָסמאָלאָגישע אידעע), תדלוג התבונה על הררי ההשערות והנחות מתנגדות אילו לאילו (אַנטינאָמיען), ובאין מצוא דרך ישר בין הקצוות ההפוכות זל״ז, ולצאת מן מבוכות הספיקות בשאלות כאלה; במחשבת הידיעה של המצוי העליון (טהעאָלאָגישע אידעע) תשוטט ותנוע התבונה על כנפי דמיונה במגדל פורח של ציור מחשבי (אידעאַל), הפנוי ורק מכל תוכן ותושיה, ותולה על בלימה, וכאשר נבאר ברחבה:

א): ע״ד המהשבה של ידיעת-עצמו של האני החושב (זעלבסטבעד־וואוסטזיין דעס איך׳ס), תשפוט התבונה בדיוק הגיוני, כי הנפש הוא עצם עומד (זובסטאנץ) ופשוט (איינפאַך) ובלתי גשמי ומורכב, ואינו נפסד באישותו (פער־זענליכקייט), ונשאר קיים ברוחניותו לנצח גם בפרידתו מהגוף. — אך לפי דעת קאנט, הרו עמל והולידו רוח כל בעלי מחקר במשפט הנזכר, לשפוט בטעות מידיעת האני החושב, על מציאות עצמותו הפשוטה, ולעמוד ברוחניותה לעולמים; כי איך נשפוט מפעולת האני הפועל והחושב, הניכרת לנו לבד בהרגשה, נפעלת בתכונת נפשנו, (ובמראה מוגבלה בפנימיות כחות חושינו ברגע החולף, של ההרגשות הזמניות. —) על עצמותו ותוכנו וסגולתו של הדבר הבלתי ניכר לנו במראה נגלה, ושאין לנו שום מושג (בעגריף) ממה שאינו נאחד ומגבל בתנאים מגדירים השגתנו, והמורכבת מהוש ושכל ביחד? — אך דמיון כוזב ורעות־רעיון הוא, להחליף הציור של האני (באחדות המהשבה ושיוו מעמדה במשך המורגש והמושכל המשתנה בפעולת הנפש) עם הרעיון המתבודד של עצם נפרד ועומד ברוחניותו, ובהבדלה גמורה מן כל המחשבות וההרגשות השונות, הנפעלות במעשי מרכבה של הנפש והגוף, ובגבולין נצבין ושיעורין ניכרין להשגתנו? — אם אמנם אין להכחיש המורגש לנו מכח החושב שבנו, שידיעת־עצמנו תעיד ותגיד לנו, כי היא תוציא ותבוא ותְלַוֶה את כל רגשות נפשנו בכל השינויים של הפעולות החולפות והעוברות עלינו, וההרגש של שיוו המעמדים במצב האני החושב והמרגיש, לא יחסר לנו בכל מדרך היינו; — אך אל נשנה במשפט נמהר להשוב תועה, כאילו נושא המחשבות וההרגשות הללו הוא עצם נפרד מחושינו הגופניים, והוא נשוא (אביעקט) עומד וקיים באישותו ופשוטתו הנפרדת, ולהמציא לנו בריאה חדשה ללא אמת! — הציור ההגיוני של „האני החושב״ הוא משפט מְחַתֵּךְ ומפריד (אַנאַליטישעס אורטהייל), והלקי הציוּנים של „האני״ ושל „החושב״, הם מושג פשוט ואחד בבחינת השכלתנו לבד, ואם נוסיף ציון חדש ונרכיבו למשפט מחבר ומקשר (זינטהעטישעס אורטהייל), ולעשות דיוק בטעות, כאילו האני הוא עצם לעצמו גם בהפרידנו מפעולת המחשבה וממעמד ההרגשה, המשתנית וחולפת ברגעי התמורה, אז נחטיא המטרה, ולא נגיע לידי הַכָּרָה ממהות העצם הזה, ותחסר לנו כל הַבָנָה וגדר הגיוני מרוהני מוחלט כזה, והבלתי מתגלה לעיני השגתנו, המוגבלת ע״ד סימנים מובהקים מגדירים הכרתנו, ואך צל ההרים נחזה, באין אור בהיר לעינינו! —

כל ידיעת-עצמנו בתכונת הנפש, היא באמת בדמות התפשטות פנימית, בכמות בלתי נראית ונגלית, והמתרשמת ומסומנת במקום, והיא במעלה פנימית מורגשת לנו לבד בפעולתה, המשתנית בדרגין אין מספר, ולעילוי ולירידה בהדרגה, וכפי היחוס והקישור וריעות וקרבות הרעיונים (אידעען - אַססאָסיאַ־

ציאָנען), וכפי חזקת הרשמים של ההרגשות השונות, או חלושתם ורפיון כחם, כן יעלו וירבו ויתגדלו, או יעמדו בתקפם ושיוו קבוע ובמצב אחד, או ילכו הלוך והסור, ויתרופפו ויתמעטו במעלותם, וירדו עד מדריגת האפיסה והאבדון לגמרי. — גם איכות הקישור של הכח החושב עם הכחות המוחשיים, ויחוסם וערכם זל״ז בשפעת פעולתם זה על גב זה, וענין ההרכבה בפעולה משתתפת והוזרת בין הרוחני והגשמי, ומהותם של החלקים הדבוקים ואחוזים זב״ז, ואיך יתלכדו שניהם ויתפרדו בפעולותיהם המחולפות, אין אתנו יודע עד מה, וכל זה נסתר וצפון מהשגתנו, המוגבלה בההכרה המורכבת, ומתרשמת בפעולה גלויה ממראות החוש החצון והפנימי ובצורות מיוחדות אדוקות לבחינתנו, והשאלות מופשטות ביחוס וערך של המשא ומתן של הנפש והגוף, ומדרכי פעולתם בערכם לעצמם, המה הידות נעלמות ונסתרות לנו, ומסיכה נסוכה על קרוצי חומר, להדור פנימה ברזי עולם וסודותיו, ולחזות המופלא בעצם טהרו. —

אלה החוקרים העומדים במחשבה (אידעאַליסטען) מעבר מזה, והאוחזים באמתת העדות על פי החוש הפנימי לבד, מפאת עדותו בבלי־אמצעי (און־מיטטעלבאַרעס בעציינגען) מפעולת ידיעת־האני בתכונת הנפש, שאין לספֵּק באמתת עדותה והגְדָתָה, והיותר קרובה לבחינת השגתנו, כי נמצאת בפנימיות נפשנו (כדעת קאַרטעזיוס); ואלה העומדים בעולם המעשה וידיעת הנסיון (רע־אליסטען) מעבר השני, המחליטים אומר בהיפך זה, כי רק הנמצא לנו באמצעות החוש החצוני, מאומת לנו בהכרה נכונה, ושאין לספק במציאותו המתגלית לנו בעולם המחישה (כדעת לאָקקע ותלמידיו); שתי הדיעות בהקצוות האלה, אם גם רחוקות זו מזו מהקצה אל הקצה, אך נוגעות אחת בהברתה בפנה אחת, והסרון אחד ושרשי משותף לשתיהן בבת אחת; רצוני במחשבתם תחלה, כי הדברים המתגלים לנו בהזיונותיהם (ערשיינונגען) ובמראיתם אשר אלינו יתודעו, הם הם בעצמותם ובעמידתם בפני עצמם ניכרים ונודעים לנו כאשר הם בההלטתם הגמורה, ובסגולתם הרוחניית לעצמם, והבלתי מוגבלת בציורי היחוס והערך לבחינת השגתנו! — וכבר ביארנו, שמושגי השכל בעצמם (המאמרות), ובהפשטתן מכל שימוש ניכר לנו בעולם הנסיון, ערומים הם מכל תוכן וממשות מה, ואי אפשר לנו להשיגם ולעשות לנו מהם ציור מובן, וגם חסורא מהסרא להם כל גדר בציון הגיוני, להפריש ביניהם בהכרת השכל. — ענין הסבה והמסובב (קויזאַליטאֶט), החומר והצורה, הפנימי והחצון, וכדומה ממושגי השכל, לא יושג לנו רק באמצעות ההגבלות (בעשטיממונגען) הדבוקות להושינו ולשכלנו בעֱזר הסימנים מובהקים (שעמאַטאַ) של הזמן והמקום; ואם לא נְמַלֵא הנהסר לציורים ההגיונים בתוך וקנין מה, אז תשאר המחשבה המופשטה, והפנויה וערומה בעצמה, כצורה ריקנית לבד, ותחסר לנו כל הבנה ואופן מספיק לבַאֵר לנו כוונתה, ואך קול דברים נשמע ורעות רוח! — ואך לתהו וריק עמלו הבונים שטות פילוסופיות בחכמת הנפש, להראות במופת מוטעה, כי הנפש היא יחידה, ועצם פשוט ורוחני העומד לעצמו ואינו נפסד גם בפרידתו מהרכבת הגוף וחושיו וכדומה, כי הַכָּרַת מעלת הרוחני המוחלט וסגולתו לעצמו, נשגבה באמת מחוק תבונתנו; ומי יגיד פשר דבר, אם לא הלק כחלק לה ככל כח מכחות הדברים הנגלים לנו רק במראות גשמיות?— או אולי צדקה

דעת האומרים (שפינאָצאַ ולייבניטין), כי מקור אחד לכה הנפש והגוף וְהַמְּיַהֲדֵם ביהודו הגמור, ואם בתואריו הַשְּׁנַיִם והעצמיים, של ההתפשטות (אויס-דעהנונג) והמחשבה (דענקען), יוכּר ויתגלה לנו בעולם המציאות כבוד העצם (זובסטאַנץ), אשר בהחלטתו טמיר ונעלם לנו, וממעל הוא לכל השגה והכרה אנושית? —

סוף סוף, תאמר הבקורת העיונית, כל מופת הגיוני על ידיעת הנפש והשארתה, ללא עזר וללא הועיל, כי הטעות כרוך בעקבו, וכל ההשערות וההנחות של התבונה, להגיע למחשבה מוהלטה ממעלת ומהות הנפש לעצמה, הם רק חריצות השכל והתחכמות (זאָפהיסקאַציאָן) של התבונה, אשר תעמול ותשתדל ותרדוף להשיג שלל כוספה, להכיר הבלתי מותנה והבלתי מוגבל בעצמות הצורות העליונות, ובמהות המוהלט בעולם האצילות, והנעלה בכלל מהכרתנו; ואף תלבוש גאה וגאון, להעפיל לעלות ההרה, ולהסתכל בזיו אור אין־סוף, המבריק על פניה, ויוליכֶנָה תועה במדבר המבוכות אין קץ, כי אור מתעה הוא ואין נוגה לו! —

ומכל האמור יוצא לנו, כי התבונה החוקרת (דיא טהעאָרעטישע פערנונפט) בידיעת הנפש, לא תצליח להגיע להכרה מחוייבת (פאָזיטיפע ער-קענטנים) ממעלת הרוחני במופתים הגיוניים, ואך לריק תעמול ותארוג קורי עכביש להשיג המוהלט בדברי חפץ, הנעלים מכל השגת אנוש; אך בדרך השלילה (נעגאַטיף) לבד נוסיף לקח ונבוא לידי לימוד מועיל, להזהר מאוד להוציא משפט מבוהל בדברים הנוגעים להקירות מופשטות כאלה, ולשמור בהגיוננו, לבל נמהר בגזרת ההיקשים המוטעים ובהעלם־דעת, לנפול בבארות בארות נשברים של ההגשמה (מאַטעריאַליסמוס) מעבר מזה, או של ההזיה והזיונות הבל (שווערמערייא), או של הוללות הרודף־רוח (ספירטואַליסמוס) מעבר השני, ורק המתרחק משתי הקצוות הנשחתות האילו בשוה, הרי זה משובח! —

אולם ועכ"ז, עוד תולדה מחוייבת תצא לנו מהבקורת הזאת, והיא: כי אם עניה היא התבונה החוקרת במקום אחד, בשדה ההכרה המוהלטה של סגולת הרוחני, ואין לה על מה שתסמוך בדרך המופת ההגיוני, אך עשירה היא במקום אחר, ולא תעצור מלֶדת דבר השוה לכל נפש, להעשיר בעליה בקנין תושיה אחר, ומקום הונה לה להתגדר בו; היא החקירה המעשיית (פראַקטישע פֿאַר-שונג), ורב תבואתה לרגל מלאכתה בהכמת המוסר והמדות, הדת והאמונה, חיי הבית והמדינה, הנאה והמגונה, והענפים המרובים בלימודים מועילים בפעולת החיים הכלולים בשורש המדע התבוני, והמורה דרך לנו ומנהל אותנו, להגיע לקנינים האלה הנהוצים להשלמת האדם באשר הוא אדם משכיל, ובעל רצון ומדותי ומדיני בישובו של עולם הקיבוצי, וכאשר יבוארו הדברים בהגיענו להלק המיוחד לשטתו של קאנט, בהבקורת של התבונה המעשיית. —

ב): מהמחשבה התבונית של אחדות העולם (דיא קאָסמאָלאָגישע אידעע), יסתעפו בתולדותה ארבעה משפטים מתנגדים זל"ז (אַנטינאָמִיעֶן), ביחוס ארבע השאלות מכמות ואיכות העולם בזמן ובמקום, ומצירוף וקישור הסבות אל המסובבות, והפעולות הנפעלות ע"י תנאיהם הקודמים להם בעולם, ומאופן

ההשגה מהנעשה במאורעי העולם ומקריו, ולתור ולחפש אחרי חוט האחרות בין הנעשה במקרה ובין הסבות הראשונות בשורת השתלשלותן, המכריחות בתנאים קודמים למעשה את מציאות הדברים האפשריים לצאת לפועל נגלה, ולהגיע לשורש ההתחלה הראשונה, הפועלת בהחלטה לסבב בפעולתה מציאות הפרטיים הכלולים במקורה העצמי, ותלויים ועומדים ממנה בהכרח. — וככה תשתדל התבונה להרחיב בלי חֲשָׂך ובאין־קץ את גבולי המושגים הנעלים, ולפי מספר המאמרות של השכל, כן תרבינה ותפרצינה מהשבותיה ושאלותיה בידיעת העולם; ובויכוח מושכל תביא במשפט השערותיה והנחותיה הסותרות אילו לאילו, ואת מופתיה ההגיוניים ההפוכים זל״ז, ובמקום המופת המחייב הנחה אחת, שם מקום המופת המשליל אותה, והמניח צד הניגוד והמכחיש עדותה מהקצה אל הקצה; ובתשובות בהן ולאו, תסתבך ותתהפך כחומר הותם בהיקשים ודיוקים מוטעים, ולא תמצא מענה נכונה ומספקת, להגזיר בין הבתרים, ולחרוץ משפט מאומת בדברים אלה, ובאופן הנעלה מכל ספק וקושיות הצדדים השונים, בטענות שוות וחזקות לצד האחד ולכשנגדו והדומות אחת לחברתה, כאשר נבאר:

אמנם יש מקום להוכיח בראיות שוות זל״ז: א׳): משפט מונח (טהעזיס): כי יש התחלה זמניית לכמות העולם במקום מוגבל ובזמן מוגבל, ומשפט מתנגד (אַנטיטהעזיס): כי אין התחלה זמנית להעולם ואינו מוגבל במקום! — ב): משפט מונח: כל עצם הנמצא בעולם מורכב בהכרח מחלקים נפרדים (אַטאָמע) ופשוטים ביסודם, ושאינם מקבלים עוד חלוקה, ולא נמצאים בעולם רק חלקים או עצמיים יחידים ופשוטים, ואשר מהם הורכב כל הוה; ומשפט מתנגד: כל מורכב בעולם איננו כולל בעצמו חלקים פשוטים ובלתי מתחלקים עוד, כי עצמיים יחידים לא נמצאים בפועל, אך כל נמצא מקבל החלוקה עד אין תכלית! — ג): משפט מונח: ביחוס הסבות והמסובבות בעולם המציאות, מוכרחים אנחנו להניח המשפט, כי נמצאות גם סבות חפשיות בראשית השורות, המתחילות לפעול ולהוציא לאור בסבת עצמן ובבחירה רצונית את השתלשלות הדברים הטבעיים המאוחרים להם, והם תנאים קודמים ובלתי אנוסים ברצונם ובפעולתם החפשיית לעשות ולסבב המותנאים והמוגבלים מהם. — ומשפט מתנגד: כל דבר והוה בעולם יש לו סבה בהכרח, וכל נמצא ועלול מקושר בְּעִלָּתוֹ וסבתו, וחוקים נצבים הם ובתנאים מוגבלים, בטבעת כל הציורים בגזירת הסבה להמסובב באונס, ואין דרור וחירות נִתָּנָה במסיבות מתהפכות בתולדות הנמצאים! — וכן הניגוד נמצא לנו באופן, ד): של מציאות העולם: משפט מונח: לא יִמָּלֵט מלהתאמת, כי נמצא בהעולם בעצמו, או מבחוץ לתחומו, עצם אחד ויחיד בהחלט, אשר הוא ראשון בהכרח ופועל בסבת עצמו, לסבב כסבה ראשונה את הוויית העולם ומלואו, ובבלי תנאי וגבול קצוב לעצמותו; — ומשפט מתנגד: לא נמצא עצם מוחלט ופועל בסבת עצמו, לא בפנימיות העולם ולא מחוצה לו, ואין פרט יוצא מכלל הסבות והמסובבות והתנאים המוגבלים בטבעי הנמצאים וקישורם זב״ז! —

ומההנחות הארבע הנזכרות, וכן מההנחות המתנגדות להן בשוה, ניכר לעין בוחנת, איך ירופפו עמודי הראיות המכחישות אילו לאילו בשאלות מופשטות של התבונה, ואשר לא תמצא פשר בין הצדדים הסותרים, לגזור

אומר, מי מהם יצדק בדין! כי בהסיגָה גבולי ההכרה, המורכבת מחוש ושכל ביחד בקנין הידיעה הנסיונית, תשתדל לבוא להחלטת היסודות במקור הנאצל מאין־סוף, ולהשגת הדברים בכללותם הגמורה, והמשוללת מכל גבולים נצבים לשכל האנושי, וע״כ תלך תועה במבוכות הקירותיה, והאמת ממנה נעדרת! —

והטעות והמִעֻות העקרי המשותף להמשפטים המתנגדים הנזכרים הוא, כי בדמיון כוזב, ובראשית החקירות, הניחו בעלי העקרים (דאָגמאַטיקער) כדבר מאומת אצלם ונעלה מכל ספק בדרישתם, כאילו ציורי הדברים המתגלים לנו בצורות המחישה והשכל בהזיונותיהם ומראיתם (ערשיינונג) לבד, הם הם עצמותם ותוכנם ומהותם, וכפי סגולתם הפנימית לעצמם (דיא דינגע אַן זיך); וחסרון לא יוכל להמנות הוא, בהנחה מוטעה זו, להחליף מושגי השכל וצורות האדוקות להכרתנו בבחינתנו (סוביעקטיף) עם מושגים מופשטים ובהחלטת הענינים בבחינת הווייתם לעצמם (אָביעקטיף), והנפרדים מכל מאסרי וגבולי התנאים המיוסדים בתכונת ההשגה האנושית, וע״כ יעקשו הישרה בחידות הנפלאות והסתומות הללו, ושאין בכח התבונה להשיב דבר כהוגן על השאלות המופשטות האלה, (של חדוש העולם, העצמיים הפרדיים, הסבות החפשיות, והסבה הראשונה;) ובויכוח ופלפול עצום לעצמה, אין לה הבדלה בדיעה, לאַמת באופן מספיק דבר על מתכונתו; ואם העומדים במחשבה (אידעאַליסטען) אוחזים במשפטים מצד המחייב מעבר מזה, אז מתנגדיהם יבהרו בצד הסותר והשלילי להם מעבר השני, ושניהם בשוה יביאו ראיות לצדד בזכות הנהותיהם, ואין להכריע ביניהם, ואם במאזנים ישאו יחד, דיוקיהם ומופתיהם כעדות זוממת זו לזו! — ומזה יצאו וצמחו בעלי המספקים (סקעפטיקער), להטיל ספק בכל מוצא דבריהם ומשפטיהם, ולהרוץ אומר, כי לא ראי זה כראי זה, והצד השוה מוכרע לכל דורש אמת לאמתתו, כי יֵחָלֵק לב החוקרים בדברי שגגתם בשוה, ואין להטות אחריהם בכלל, ואין אמון למוצא משפטיהם, כי ישנו יחד, ויסודם כזב ומאפע כלו! —

אך בדרך הביקור המושכל לבד (קריטיציסמוס), ובעיון שרשי במקור השאלות בידיעת העולם, שערי התשובה הנכונה לא ננעלו, ויש מקום להתיר אגודת המבוכות באופן מספיק:

א) בהשאלות מכמות ואיכות העולם, יש להפריש בין עולם המחישה ובין עולם האצילות: בעולם שלנו, נשיג כל דבר בהגבלה מקומיית והתפשטות חצונית, וכן בהגבלה זמניית והתפשטות פנימית במדריגה ושיעור הכמות והאיכות; וככה כל נמצא יושג לנו בהרכבה מחלקים לבד. — ואם גם בציור מדומי ובמחשבה, נוכל לחלק המורכב לחלקים בלי גבול ומספר, מחסרון לנו כלי החלוקה ובתכלית הדיוק, ומחולשת כלי הראות של החושים המוגבלים בכחם בבחינתנו, אך החלוקה לתכלית בבחינת עצמו אפשרית, וגם הכרחית לטבעת כל גשם וגוף שאיננו בלתי בעל תכלית, ושהוא בעל כמות מתפשט במדה ובמשקל ובמספר חלקיו! — אך לא כן הדבר מחוג־המבט של עולם התבוני, וממעל לכל גבולי הזמן והמקום, שאין בו מקום וצד האפשר לחַלֵק או לְפַשֵׁר בין הקצוות של ההנחות המתנגדות בכמות ואיכות הרוחניים בעצמם, מפאת היות

המושגים של תכלית ובלתי־תכלית, עצם פשוט ומורכב, מתנהג ונמצא רק להשגתנו ובבחינת ההכרה הנסיונית בידיעת נפשנו (סוביעקטיף), והבלתי בעל תכלית יצוייר לנו רק ביחוס ניגודו של התכלית, וכאילו קו מוגבל של התכלית מתארך ובלתי נפסק בשורה בלתי מוגבלת במחשבה לבד; וכן המורכב כולל בקרבו חלקים מצויירים להשגתנו באין קץ למספרם; אך בבחינת המושג הנעלה של עולם שכלו רוחני והמופשט מגבולי הזמן והמקום, כל ההפרדות והחילוקים האלה בטלין ומבוטלין מעצמם, והניגודים של ההנחות בכלל אינם עולים יפה, כי מחולפים במינם וענינָם, ואין כאן מקום לְפַשֵּׁר ביניהם, או לְאַמֵּת הצד האחד מחלקי הניגוד של המשפטים (קאָנטראֶרע אורטהיילע) הללו, ששניהם לא יתכנו ובלתי אמתיים בשורשם ובעקרם; כמו למשל בדוגמא של השאלות בלתי הגונות, אם העיגול הוא מרובע או משולש, שבאמת, אינו לא זה ולא זה, כן הוא בעולם האצילות, שלא נמצא בו הפשטה מקומית וזמנית, ואין בו תכלית ובלתי בעל תכלית (במובן ההגיוני המותנה להכרתנו, והמוגבלת ומורכבת מתנאים מיוחדים לבחינת השכלתנו), והויכוח התבוני בכאלה לא שריר ולא קיים ביסודו. —

ב) וכן הבדלה בדיעה ביחוס הניגוד של ההנחות האחרות, בהנוגע להשאלות מהערך והיחוס בין הסבות המכריחות והחופשיות, ומאופן הסבה הראשונה וחירות פעולתה בקִישור ואחדות העולם.— בבחינת השגתנו מקישור הדברים הנמצאים בטבע המציאות, אין לְסַפֵּק, כי כל מעשי הטבע אחוזים ושלובים בשלשלת תכופה של הסבות והמסובבת בהכרח, ובכל מערכות התולדה אין פרט יוצא ממשטר המסודר בחוקים מוגבלים וכלליים מראשית דבר עד אחריתו; ואין בן חורין בטבע לפעול ברצון חפשי, ולְסַבֵּב בעצמו את פעולתו. — אך בהחלטת העולם הרוחני בבחינת עצמו, הנעלה מכל כַּבְלֵי ההגבלות וחוקי הטבע, אפשרי הוא להניח המציאות של ההתחלה המקורית וחפשית, כסבה ראשונה הפועלת מעצמה וברצון גמור, והעומדת בראש השורות של הסבות המאוחרות והמשתלשלות ונמשכות ממנה, והעולות ויורדין בדרגין על סולם הבריאה, ובכל מערכותיה מבראשית היצירה עד סוף כל דבר הנעשה ונפעל בהכרח. — אם אמנם מצד המופת העיוני, אין בכחנו להציב ציונים בהכרה נאמנה, ולהגיע במשפט מדויק ומוגבל (קאָנשטיטוטיף) ולידיעה מצומצמת, מאופן וקיום העצם העומד בחירותו הגמורה ובסבת עצמותו ורצונו החופש, ולפעול בכחו, או לחדול, בבלי־תנאי קודם המגביל פעולתו; אך בדרך קרוב לְהְאַמְּתָה בשיעורין, ובאופן מתקרב ומגיע בְּהַדְּרָגָה אל הנדרש לנו (רעגולאַטיף), נמצא מקום מוכשר, והדומה לטבעת הרוחני, המסוגל במעלות וכשרונות כאלה והאדוקות לו, והמפליא לעשות ברצון קודם לפעולתו ומסבת עצמו, ובבחירה חפשיית אין אונס, וכאשר נבאר:

אם נתבונן בפעולת הכח הנפשי של הרצון, ובחיי המעשה של בעל תבוני ומדותי, איך הוא פועל בלי כפיה והכרח חצוני, רק בחירות בחירתו, ובדעתו וכוספו הפנימי, והתלויים ועומדים מרצונו הקודם למעשה, אז תושג לנו סגולת הרוחני בדמות הסבה הראשונה, המתחילה את שורת הסבות והמסובבות בלי תנאי מוגבל, ומסבבת בהכרח את המסובב ממנה. — ואם אמנם

אין להכחיש, כי חופשה גמורה לא נתנה לבחירת הרצון של בן תבונה בין המצָרים (לבחור בטוב ולסור מרע), כי אנוס הוא על פי הדיבור המדותי, ונדרי המוסר וההשכלה הצרופה ישפיעו ויניעו את גמר מחשבתו, ומפעילים כסבות מניעות את אופני עשייתו בהכרח פנימי; אך עכ"ז אין זה מניע טבעי וכפיה חצונית, רק הכרח מוסרי לבד, כי דעתו רחבה וחופשה, ובלתי נגררת אחר דחיה ולחץ של סבה חצונית הקודמת לה, והוא בן חורין לעשות או לחדול, ולהסיב פעולתו בעצמו כבעל יכולת בהחלט; וכל זה סימן ואות נאמן לנו, מהתגלות כח רוחני המיוחד בסגולתו, ואם גם לא יוכר ויושג לנו בעצמותו ובסגולתו ובתנאי הווייתו לעצמו. —

בויכוח מושכל זה, נצעוד עוד הלאה להמחשבה היותר נעלה של התבונה, אשר תחתור בכל עוז, להגיע לציור־מחשבי (אידעאַל) של קישור הנושא (הנפש) והנשוא (העולם) באחדות היחוד המוחלט, רצוני להתעלות למחשבת העצם (סובסטאַניץ), הכולל באחדותו ושלימותו המוחלטת את כלל הנמצאים, את הרוחניים והגשמיים למיניהם, ושהוא יסוד כל הסבות והפעולות, מקור המשיג והמושג, והוא: ידיעת אלהים:

ג) למלאות כוסף־טבעי, הנטוע בלב כל איש לתור ולחפש אחרי יסוד היסורות בקישור הנמצאים, ולהכיר הכח הנשגב והנמצא המוהלט והבורא ועושה הכל, עמלו ויגעו בכל דור ודור ודורשיו, להגיע בדרך החקירה העיונית למחוז חפץ זה, וחכמי המחקר הרבו ידוע והשכל, לגלות הצפון ברזֵי עולם וסודותיו, ובנתיבות־בֵין החכימו אנשי שם מעולם, להעריך ולבנות בנינים הגיוניים בחכמה רבָתי זו, ולהראות באותות ומופתים את אמתת הפינה הגדולה הזאת, ולהכיר את המוחלט הנעלם והנשגב מחוק השכל ההמוני. — אך הבקורת הנאמנה תאלפנו דעת, איך לשוא עמלו הבונים שטות פילוסופיות, וכל חכמתם לא עמדה להם, לחדור בטרקלין הנסתרות לנו והנעלים מהשגת תבונתנו, וגם אין יתרון בזה להאחרונים מהחוקרים על הקדמונים, אשר כל חכמתם תתבלע, ולריק טרחו בעיונם, שהוא ללא עזר וללא הועיל, ובקורת תהיה להם, לקעקע שָתות בנינָם עד היסוד בם! —

שלשה המה המופתים היסודיים אשר המציאו והדשו במחקרם, אלה הבונים והמיסדים שטות הגיוניות, ואשר תחת דגלם יסעו ויחנו החוקרים האחרים, והבוחרים והמאספים שטות מקובצות (עלעקטיקער) מראשי פרקים של ראשי הפילוסופים בדורות ראשונים ואחרונים:

א) המופת הראשון הוא, הדיוק ההגיוני ממושג המציאות בעצמו של המצוי העליון (אָנטאָלאָגישער בעוויז); וכך הוא אופן המופת הזה: כל מושג שאינו כולל בעצמו סתירה בהן ולאו, הוא אפשרי להיות, ולזה נקיש בדיוק, כי מציאות של עצם אחד ויחיד, הכולל כל הישיות (רעאַלי־טעטען) וכל השלימיות (פאָללקאָממענהייטען), הוא עכ"פ אפשרי בעצמו, כי שתי ישיות ושלימיות בנושא אחד בלתי סותרות זו לזו, רק היש והאין בניגודָם הפכים המה ונמנעים בנושא אחד. — ומזה נמשך התולדה הנכונה ובדיוק הגיוני לדעתם, כי המצוי העליון, המתואר לנו בציורי כל השלימיות והישיות האפשריות, הוא נמצא בהכרח, כי ציון המציאות (עקסיסטעניץ) הוא רק

יותרת בכבוד ומעלת השלימות, וממַלֵא רק הנחסר לישות העליון ובהוספה נחוצה זאת, כי זולת זה יִגָרַע ציון וחלק עצמי להמושג הנעלה הזה, ובהעדר מציאותו בפועל יחסר לנו גם מושגו האפשרי במחשבה, כי אז יתאחדו שני הפכים במושג אחד! —

אך לדעת קאנט, שגו ברואה בעלי המופת הזה ופקו פלילה, כי המציאות בפועל (דאזיין) איננה באמת ישות או שלימות מה לעצמה, או תואר נוסף לדבר, וציון מוכרח לשלימות מושגו, כי רק הוא הַנָחָה (זעטצען) של דבר מה עם ציוניו ותואריו, כגבול־מחשבי במושגנו (גרענצבעגריף), ולא יחסר טובו של דבר מה, ולא יִגָרַע מתואריו (פראֶדיקאַטע), אם תחסר לנו המציאות בפועל, והמושג של המשולש משלשה קוים ושלש זויות למשל, הוא נמצא לנו גם בלי הגרעה או הוספה עליו, אם הוא נמצא בפועל או לא נמצא בעולם הטבע כלל! — המציאות ההגיונית היא רק מִלַת החיבור (קאָפולאַ), וביחוס וערך של קישור הנושא עם תואריו וציוניו, ולא תעשיר עיד"ז את תוכן המושג של הנושא בציון ותואר חדש. —

המושג של מאת שקל כסף למשל, איננו כולל לא פחות ולא יותר, אם נמצאים בפועל או לא, רק ביחוס למעמד רכושי הוא מעלה או מוריד לי לבד; ומזה יבורר לנו, כי אינו דומה מושג הַהַנָחָה של הנמצא לנו בציור הגיוני לבד, למושג המציאות בשימושו בפועל הטבע והנמצא לנו בנסיון! — וע"כ יוצא לנו במשפט נאמן, כי גם מושג המצוי־העליון, הכולל כל השלימיות והישיות שאֶפשר, נוכל להשוב ולצייר לנו באפשרותו במחשבה הגיוניית, וגם אם אין לו מציאות בפועל. — ואך הדוד־השכל וחריצות מבוהלה היא של המתחכמים, לשבש בדיעותם ולהתעות בעליהם במציאה חדשה ומוזרה כזאת, להוליד במחשבת הדמיון ציור הגיוני של מושג אפשרי כזה, ולחבר אליו מילואים בתוך וממשות עם קנין המציאות בפועל; ועוד יחזיקו טובה לעצמם בהשערה מוטעית מתהלתה, להמציא להם הרוחה במופת חותך לבסוף, וְיִנַחֲשׁוּ לפנינו לעשות בלטיהם מקסם כזב כזה! —

אך לריק ותהו כָלו כחם אנשי מופת אלה, ולא הצליחו מאומה במפעלם זה, ובשיג ושיה כזה אין ביכולתם להעשיר קנין השגתנו במחשבת פגול לא ירצה לנו לתכלית הנדרש, כמו שלא יתעשר איש בהונו ומוסיף בקנינו, אם יוסיף לרשום בלוח־כתבו סכומים גדולים הנמצאים לו רק במחשבה, ושאין לו ברכושו בפועל המציאות! —

ב) המופת השני על מציאות אלהים, הוא דרך ההיקש ממציאות הדברים הנמצאים בעולם (קאָסמאָלאָגישער בעווייז): אם נמצא דבר מה, הוא מסובב בהכרח על ידי סבה הפועלת ומסבבת מציאותו. והנה אין לספק, כי האני החושב הוא נמצא לי בפועל, ולמציאותו צריך סבה הצונה בהכרח, ומזה נבוא להסבה הראשונה המסבבת את עצמה, והיא אלהים! — אך ע"י הביקור המושכל של המחשבה מידיעת העולם (קאָסמאָלאָגישע אידעע) ראינו בעליל, שאי אפשר להכיר בהשגתנו את אמתת המציאות, של הסבה הראשונה, הנעלה מתנאי הכָרתנו (והמוגבלה בבחינתנו בגבולי הזמן והמקום), ואם גם

ניח במחשבה המציאות של הסבה הראשונה, אך לא יושג לנו, איך אפשרי הוא לה לסבב את עצמה ולפעול ברצון חפשי, ואיה מקומה, אם בתוך העולם ובפנימיותו או מחוץ לתהומו, ואיך נקיש במשפט הגיון, שהיא כלל הישיות והשלימות, והוא אלהים? — אך התבונה תוסיף אומץ, לתמוך את המופת הנופל ביסודו, ותמצא עזר ומנוס לה בדיוק אחר: רק מצוי אחד אפשרי להמצא בהכרח מוחלט, והוא הכולל בעצמותו כל הישיות והשלימיות, וכל הנמצאים בעולם הם רק מקריים והווים ונפסדים ואינם באמתת מציאותם ושלימותם בהכרח, וכל הנולדים ומשתנים בלי ליאות, בזרם החזיונות של הזמן והמקום, צריכים לסבות מספיקות (צורייכענדע גרינדע) המוציאות אותם לפועל, ובשלשלת הסבות והמסובבות נגיע ונעלה להעלה הראשונה, הכוללת בעצמותה והירותה את כלל הנמצאים והישיות והשלימיות, והיא ע"כ בהכרח מציאות הישות הכוללם יחד, והוא אלהים" — אך שגגת המופת הזה נראה לעין, אם נהפוך הדיוק ונשפוט: „המצוי העליון הוא הכולל כל הישיות והשלימיות וע"כ נמצא בהכרח, ועצמותו היא החלטתו"; ואז נחזור בדרך זה לעזר ולהועיל לנו באופן המופת הראשון המכזיב בלדתו, להביא ראיה ממושג ההגיוני של המציאות במחשבה, על המציאות בפועל של המצוי העליון! ולזה כשל עוזר ונפל עזור! — ואך בצדיה וערמה, ומעשה נכריה היא עבודתה של התבונה המתחכמת, להביא לנו שני עדים בהמופת השני, ולהלביש הישן מחלצות ובכסות עינים, להצדיק ראיותיה בדין, ולהגביר חילים בויכוחָה, ללא אמת ומשפט נאמן! —

ג) המופת השלישי הוא חזק מהשנַיִם הזכורים, ועתיק יומין הוא בשימושו הרגיל אצל כל בעלי מחקר מימים קדמונים! אך גם הוא לא יצלח מאומה, אם נביאהו בכור הבקורת העיונית, כי מום בו לשגות בדרכו, ויתרונו על הקודמים אין: והוא המופת מכוונת ותכלית הנמצאים (טעלעאָלאָגישער בעווייז), או מהסדר והמשטר השולט לתכלית ותועלת הנמצאים הטבעיים בעולם המציאות, (פֿהיזיקאָ־טהעאָלאָגישער בעווייז), נוכיח בהיקש הגיוני על מציאות אלהים, ובדיוקים כאלה: בהסדר הנפלא השולט במחזות הטבעיים ובכל מערכות התולדה, ממחלקות הדוממים והצומחים עד נפשות החיים למיניהם, ועד רום הנפש המשכלת, נביט סידור קבוע ומושכל, והמתנהג במפעל תמידי להועיל לקיומם או לתכלית התועלת והעזר של האחד בשביל השני, ואם הפרטים משתנים בצורתם ופושטים צורה ולובשים צורה, אך הכללים והמינים והסוגים שמורים, ונערכים בתכלית מכוון ובגילוי נראה של סדרים קבועים; ואין לחשוב כי רק ע"פ הזדמן ומקרה נפל כל דבר במתכונתו ותכליתו והגבלתו, הנפלאה במעשה מרכבה של יצירי תבל ומלואה; ובעל כרחינו מחוייבים אנחנו להודות, ולהניח סבה כוללת הפועלת ברצון, וכבעל חושב ומכוון בתכלית הנרצה בכל היקום, ובקדימת דעת של מצייר בתבנית מכוונת לשלימות מתוקנת, ומסכמת לצורות העליונות, ובעומק תבונה לא יחקר, והפועל הבורא והמצייר הזה בפתוהי חותם הטבע, הוא לזה בהכרח הצור תמים דעים, והוא אלהים"! — אך אין זה באמת מופת חותך הנקנה לנו בדרך זה, כי סוף סוף, וגם אם נניח לאמת, כי לא ע"פ מקרה והזדמן נחקק הסדר הקבוע והתכלית המכוון בברואי התולדה למיניהם, (מה שהוא,

ועל פי דעות איזה מחכמי הטבע, עוד מוטל בספק!), עוד לא נגיע עיד"ז לידיעת העצם הבורא את העולם מיש לאין ומחדשו בזמן מוגבל, כי אפשרי הוא, שאלהים הוא רק אמן ומנהיג העולם, והצר צורה בחומר קדמון (הנקרא „היולי"), ואם הוא גם באחד בבחינת פועל ומצייר ומכוון, אך נפרד למעניתו מכלי אומנותו, שהם היסודות ותוכן החומר המשנה לו, ואז נבוא רק להמחשבה המוגבלה של בונה העולם (וועלטבויא-מייסטער), ולא להמחשבה היחידה והבלתי מוגבלת של בורא העולם (וועלטשאֶפפער), ואם האחד המוחלט איננו, אז נחטיא המטרה הנדרשת לנו! —

אך לצאת ממבוכת הספק הזה, תאזר התבונה חיל למצוא מפלט לה בין המצרים, בשאלה מחסה בצל המופת השני, ולהקיש ממציאות העולם על הסבה הראשונה, והמספקת להוציא מכח אל הפועל את כל הנמצאים, אשר מציאותם תולה ממנה בהכרח, ובההנחה, כי המצייר של העולם הוא בעצמו הממלאו בתוך ותושיה, והוא הוא גם הבורא את יסודי ההויה, ומחדשם מאפיסם לישותם! — אך גם באופן זה לא תנוח דעת הבקורת, כי אם נניח ג"כ, כי הסבה העליונה מסכמת בתכלית ההשואה לקיבוץ כל הנמצא בעולם, אז לא נגיע עוד למושג המוחלט של המצוי היותר שלם והכולל כל הישיות והשלימיות בתכלית האפשר (דאס פאֶללקאָממענסטע וועזען), כי בעולם המציאות, אם גם שלם וטוב הוא בחלקיו, אך גם הרע והמזיק בחלקיו (הטבעי והמוסרי) לא יחסר בקרבו ע"פ הנסיון; ואם נניח עוד, כי בכללות העולם אין רע מוחלט אפשרי, ורק הפרטי יוצא מהכלל, וביחוסו רק להשקפת השכל המוגבל בהשגתנו, אך בזה עוד לא נצליח לתפוס המושג של המצוי העליון, הכולל את כל השלימיות והטוב וההווייה היותר נעלה שאפשר, ובתכלית היותר מעולה ובהחלטה גמורה! — ואחרון אחרון תשנה התבונה טעמה, ולהנצל מקושיות הטוען, תשיב מענה: כי המצוי העליון בהכרח מקיף וכולל בחוברת עצמותו ומציאותו את כל השלימיות והישיות במדריגה היותר מעולה שאפשר", וכאשר תחוה דעת בהמופת הראשון! — וככה אנו חוזרים ושבים בהיקשים כבעגולה (קרייזבעוויז) ממופת מוטעה אחד למופת שני מדומי כמוהו, ולדלוג על הררי הסברות בדרך עקש ופתלתול, שאין להציל מהם ביחד דבר אמת לאמתתו! —

הציור המחשבי של המצוי העליון הוא, לפי האמור, רק כמנהל ומורה דרך, לנהל אותנו בדרך ההגעה והתקרבות לבד (רעגולאַטיף), ולא באופן קבוע ומוגבל (קאָנשטיטוטיף) ובאות ומופת חותך: איך ובאיזה אופן ובבחינת השגתנו לבד, נשיג את קישור הנמצאים בעולם, כאילו נמשך ומשתלשל מסבה אחת וכוללת בהכרח; וככה נתמיד באופן חקירתנו, ולא נסוב פנינו מהיסוד הזה המונח לנו לראש פנה, להוסיף בדרישה ממושכה וביתר שאת ועוז, להגיע בהדרגה לקנין המדע העמוק של ההתחלות והסבות הראשונות בכחות הטבע, ולגלות היסודות השרשיות ומספר תולדותן למחלקותן, ולמעט כפי האפשר סכום היסודות הראשונות והסבות השרשיות בכללותן, אשר מהם נסתבכו ונסתעפו ענפיהם למיניהם וסוגיהם ולמדריגותם, ולמלאות בזה כוסף הידיעה, להתבונן ולדרוש על החוקים של המשטר הקבוע בכללות הבריאה בשלימותה וסידורה הנפלא. —

אך הציור המחשבי (אידעאל) והכוסף הזה, הנצב לנו למטרה בדרישתנו, אל יטה אותנו ללכת שולל במופלא ומכוסה, הנעלה מתנאי הכרתנו האפשרית, ולהלוך בגדולות ונפלאות משכלנו, ולהכיר גם את המוחלט במה שאחר הטבע; ואל נתחכם ביותר בדברים הנשגבים מגבולי כל בחינה בשדה הנסיון, כי הסכנה כרוכה בעקבנו, להעתיק רגלינו למקום לא נדע שחרו, ולשכון בערפל, או להיות כחולמים! — —

אולם עוד נעמוד פה על הפרק, להשיב כהוגן על שאלה גדולה המתעוררת בנפשנו, ושאין בידינו לדחותה בקש: רצוני השאלה, אם לא ישוו ויערכו לנו כל מחשבות התבונה, ולא יועילו כל חכמי הפילוסופיא בתקנתם, לבנות כמו רמים היכל החכמה במה שאחר הטבע, כי אין להם על מה שיסמוכו, וכל ראיותיהם ומופתיהם בנויים על שדופות קדים, א״כ לאיזה תכלית נמצאות המחשבות הנעלות בקרב ולב עמוק האנושי, וההקוקות ברחשי הגיונינו, וכאילו מוטבעות על לוח הרגשותינו מגוחנו מרחם, ושבהם משתתפים כל בעלי שכל, ואחריהם כל אדם ימשוך, ובאין מעצור דרך קוו למו בשעיפים וחזיונות תבונתנו? — על זה תשובתנו בצדה: אכן תועלת לא מעט יצמח לנו מהמחשבות הנזכרות: לְאַשֵׁר ולהישיר אורחות היינו אם יאירו ויתמימו נוכח עינינו, וכמטרה נשגבה נצבת לנו, לסַדֵר מעגלינו בכל כחות נפשנו ומדותינו; ובדרך ההגעה והתקרבות לבד (רעגולאַטיף) אשר זכרנו, תעמוד לנו המחשבה של מציאות הנפש ורוחניותה, כעמוד אש באַם דרכנו, להאיר ולעורר ולנהל אותנו בחיינו הזמניים, וללמוד ולעשות הטוב והישר, וכאילו נשמת שדי תחיינו ותנהלנו בגיא אַל-מָוֶת, וכאילו שכרֵנו לא יקופח לנו בעדן האושר הנצחי. — המחשבה מידיעת העולם, תורה לנו באצבע, כאילו השורה של הסבות הפועלות היא בלתי תכליתית, וכאילו הסבה הראשונה בשלימותה וחכמתה המוחלטה, עומדת בעצמה ונצבת בראש השורה. — הציור מחשבי של מציאות אלהים, תועיל לנו, להשיג את כלל העולם ומלואו באספקלריא המאירה של סידור מקושר ומחובר באחדותו הגמורה. — המחשבות הנעלות השלש האלה, אינן ככלי אומנות בידינו, לגלות אמת מני חושך, ולהוסיף חכמה רבתי בקנין ידיעתנו במשפטים נאמנים ומופתים חותכים, אך יועילו ויצלחו לנו רק כדרך מנהל, לעורר דרישתנו ולהנהיג אותנו בחיי הנסיון למטרה נכבדה, ולהוסיף חיל בהשכלתנו בשדה הבחינה ובתוספת הדרישה לבד, וזה תהלתן. —

עוד יתרון גדול ותועלת נגלה נמשך לנו מציורי המחשבות הנזכרות: בהנוגע לחיי המעשה במדות ומוסר והנימוס המדיני: כי יש הָאֲמָתָה משוערת לנפשנו (איין פּירוואהרהאַלטען), והקרובה לאמת בבחינתנו (סוביעקטיף), אם לא האמת לאמתתו בעצמו (אָביעקטיף), ושהיא כדרך אמונה חזקה ותקועה בנו: רצוני, אם ענין הבחירה, מציאות הנפש, ומציאות אלהים, המה שלש אמתות נעלות, והבלתי נהוצות לידיעתנו, ועכ״ז בלי־הֶפְצֵר תדרוש ותחקור תבונתנו לבוא עד תכונתן והשגתן, ותמליץ בעדן, ותשתדל להכניסן בברית הכרתנו, אז בלי תפונה ערכן רב ותבואתן למכביר בחיינו המעשיים, ולתעודת אמתתן ותועלתן הנגלות בשדה האמונה ובהחיים המדותיים! — בשדה האמונה לא נוסיף לחקור אחרי הנעשה והנפעל, או איך ומה נשתנה ונגלה לנו בדברים

החצונים, אך בבחינת פעולתנו לבד נשאול, איך אעשה ואיך אימין ואשמאילה במנהגי ומדותי, להשכיל ולהשלים ולאשר אורחות חיי, וחוק המוסר לבד הוא יאלפנו דעת, והוא השליט במשכיות רוחנו ושורר בבית המדות והחובות המוסריות, ועומד בראש, ובתפקידו: "עֲשֵׂה, כי תוכל!" (דוא זאָללסט, ווייל דוא קאַנסט!). — אשת חיל היא התבונה בחיי המעשה, וצופיה היא הליכות ביתה של האמונה הצרופה! — ולא בדרך המוגבל של חוק הגיוני ומופת שכלי, אך רק בבחינת אמונתנו והרגש פנימי ברוחנו לבד, נוכל להחליט אומר, כי אנחנו נחשבים בעינינו, כאילו אנחנו בני חורין, וכאילו יש אלהים השופט ומביט כל דרכינו, ומשלם לאיש ואיש כמעשיהו; כי האמונה הזאת קשורה ודבוקה בנפשנו, ובמדריגה זו, שבהפסדָהּ וביטולָהּ, יאבד ויכלה בכליון חרוץ גם אָשרנו ושלומנו, וכל חיי מדותינו אז יעלו בתהו, ומותר האדם מן הבהמה אין! —

וכזה נפתח לנו השער לבוא פנימה בחלק השני משטת קאנט, בהנוגע להבקורת של התבונה המעשיית, אשר נבאר את הענין העמוק הזה לעיני הקורא, ויספיק להמשכיל הביאור המצומצם והקצר, אחרי אשר הקדמתי בראשי פרקים איזה פנות שרשיות, אשר עליהן יסוב בנין „הבקורת" בתמציתו וכללותו, ולתכלית סיפור הקורות של הפילוסופיא, נחוץ לנו לקצר ולסמוך על המעיין המבין את הפרטים מהכללים, ויקבל אז ציור נאמן ושלם מתוכנם של הנאמרים ותמציתם לְבד, ובזה די התנצלות עבורנו, ובכוונתנו להועיל. —



הבקורת של התבונה המעשיית.

(קריטיק דער פראַקטישען פערנונפט).

גם בחלק החקירה הזאת, הפליא לעשות קאנט יותר מכל הקודמים לפניו, וביתר שאת ועוז השתוממו חכמי הזמן על דרכו החדש בעיון העמוק גם בפנה היסודית הזאת:

והנה למען הצל דבר אמת של האמתות הנצחיות (חופש הבחירה, מציאות אלהים, והשארת הנפש), אשר לפי תולדות הבקורת של התבונה העיונית (נאָך דען רעזולטאַטען דער טהעאָרעטישען פערנונפט) אי אפשר להביא מופת על אמתתן, חיפש קאַנט למצוא אופן אחר כמתנגד להראשון, ולברר לודאי מה שהניח שם בספק, וזה ההילו לעשות:

בהבקורת של התבונה העיונית (טהעאָרעטישע פערנונפט), עקר הנדרש היה, אם יש להתבונה היכולת והעוז בידה, להכיר מציאות הדברים והנשואים החצונים לה מהקודם אל המאוחר במופתים חותכים; אך לא כן הוא הדרוש בחקירה של התבונה המעשיית (פראקטישע פערנונפט), אשר תכלית תעודתה היא לבד, להבחין ולדעת סבות ויסודי הרצון הפנימי של האדם, ולהכיר עיד"ז תולדותיו המוסבות ממנו.— החומר של החקירה בהפילוסופיא העיונית, ניתן לנו מבחוץ, ע"י המחישה (זיננליכקייט) וצורותיה (הזמן והמקום); אך חומר החקירה בהפילוסופיא המעשיית, כלול וכנום בנפשנו פנימה, והוא הרצון, ויוכר רק ע"ד יסודות שרשיים (מאַקסימען) ומושגים (בעגריפפע) של המוסר הנעלה (האֶהערע מאָראַל), ורק אח"כ תדרוש ותתור התבונה אחרי היחוס והערך הנכון בין הרצון ובין המחישה החצונה לו. — ולזה מהולפת השטה ומשונה הסדר (דיא מעטהאָדע) בין דרכי הדרישות של החכמות הנזכרות, ובאופניהם יתפרדו מראשיתם עד אחריתם: על דרך העיוני יצא לנו, כי להכרת כל דבר בפני עצמו (דאַס דינג אַן זיך), ובהפשטה מכל יחוס וערך להאמצעים של הצורות המחישה (הזמן והמקום) ומושגי השכל ומאמריו ותנאיו, תשאר התבונה חֲסֵרָה מכל קנין, וערומה מכל ממשות, ורק תלויה באויר הדמיון, ועומדת בחק השלילה לבד. — אף נהפוך היא בחלק הבקורת של התבונה המעשיית, אשר מחשבות הבינה (דיא פערנונפט - אידעען) יתאמתו בה בפנימיות הנפש בבלי־אמצעי (אונמיטטעלבאַר), כי חומר הדרישה אינו נצרך לתנאים של המחישה ולההכרה הנסיונית מבחוץ, אך עומד ותלוי מרוחניותו, וכלול בפנימיות הנפש לבד. — אך מפאת היות חומר התבונה המעשיית הרצון, והוא יוצא מכח לפועל רק ע"ד התעוררת ההרגשות הפנימיות של המתואב והמתועב (לוסט אונד אונלוסט), העונג והצער, או החשוק והבלתי־ החשוק, שהם סבות הצוניות לפעולת הרצון הפנימי, לזה הנכסף והנדרש להבקורת של התבונה המעשיית, לחקור ולתור בעצם ועקר, אם נמצא עוד סבה עליונה למקור הרצון הנקי, בלי התָלות מכל תנאי המחישה של ההרגשות החצוניות

הנזכרות, ובאופן נאות, שרק התבונה בעצמה תנהל ותוליך את הרצון על פי משטרה, ועל פי חוקיה ויסודותיה מהקודם אל המאוחר תכונן מצעדיו, שלא יהיה כעבד נרצע להאוותיו, אך בן חורין גמור בכל מפעליו תמיד! — וזה הוא הדרך החדש שבחר קאנט בבנין שטתו בפילוסופיא המעשיית:

החלק המדעי של חכמת המדות והמוסר (מאָראַלפֿהילאָזאָפֿהיע), היה שוכן בערפל מימות הפילוסופים ראשוני הראשונים עד האחרונים (לפי דעת קאַנט), וכלם נבוכו באופני דרישתם והיפושם, למצוא האב־היסודי (גרונדפרינציפ) של המוסר והמדות, אשר עליו הָטְבָעו כל חובות האדם לעצמו ולקיבוצו ולמדינתו בעצם ועקר; ובחסרון שרשי זה, הלכו דרך עקלתון ועקשו הישרה, וכל חכמתם ללא עזר, ותושיה נדחה מהם! — הנה יש הבדלה בין צורת הרצון ובין חומרו (פֿאָרם, אונד אינהאַלט דעס וויללענס); צורת הרצון היא רק החירות הגמורה, והפנויה מכל סבה ופעולה המכריחה אותו לעשות, וזאת נודע לנו בבירור בלתי מסופק, ובבלי-אמצעי בנפשנו פנימה, כמו שהיא הידיעה של החוק המוסרי (דאס זיטטענגעזעטץ) להתבונה בעצמה, שלמעלה מכל תשוקותינו הגופניות עומד ושולט בקרבנו החוק המדותי, המכריח אותנו באונס ויד חזקה לעשות הטוב המוסרי מצד עצמו, ובלי הַתָּלות מכל סבה מוחשיית הפועלת עליו מבחוץ. — כל החוקים המעשיים הנשארים (אַנדערע פראַקטישע געזעטצע), תלויים ועומדים מיחוסם וערכם לתכליתות נסיוניות (עמפּירישע צוועקקע) של הרגשות ההנאה והאושר; אך לא כאלה החוק המדותי, אשר לא יפנה ליִצר ולכל תאוותיו, ונעלה ונשגב הוא בעצם טהרו מכל הגבלה וסבה חצונית, בן חורין הוא מכל מניע וגדר חצוני, אך הוא סבת עצמו, וקול צפון ברוח כל אנוש פנימה, הדופק ומעורר אותו בהחלט לעשות את הטוב, בלי קבלת שכר ותענוג חצוני, כאילו הוא מְצֻוֶּה לעשות חובתו (קאַטעגאָרישער אימפּעראַטיף), ובבלי תנאי הנצמח מתועלת־עצמי או תכלית חצוני מה! — ולפי שהחוק המדותי הזה הוא כללי, ותופס בעצמותו חוק נעלה בהכרה לכל בן תבונה, ע״כ יסודו ושרשו נטבע בהתבונה הנקיה בעצמה, ובהחוק המדותי תתגלה ותתאמת התבונה גם בפעולת המעשה, לא בבחינת מחשבה ערומה מקנין, ומופשטת מתוך וממשות, אך מלאה בתוך וקנין, ובתפקודה להרצון, לעשות על פי חוקיה לבד, תְּאַמֵּת ג״כ במופת ברור את חירותו הגמורה של הרצון הנקי בעצמותו ומקורו הנעלה; ובאופן נשגב מכל ספק, החוק הכללי והבלתי תנאי הזה, גוזר ואומר: „עֲשֵׂה —, כי תוכל!" או נהפוך הוא שונה ואומר: תוכל כי בכחך, לעשות (דוא קאַנסט, וויל דוא זאָללסט!), ומתוך דיבורו זה וגזירתו, מְאַמֵּת לנו ג״כ חירותו של אדם בהבטחה נאמנה, כי החוק הזה איננו מותנה (היפּאָטהעטיש) ותלוי מהזולת (העטע-ראָנאָם), אך בלתי מותנה (קאַטעגאָריש) וחפשי גמור (אויטאָנאָם), כי עצמותו הוא בעינו הרצון הנקי, מופשט מכל קנין מוחשי של התאוות והכוספים הממלאים אותו, ועומד בראש לחוקק חוקיו לכל חפצינו ומפעלינו בעצם ועקר. — אך להשיב על השאלה העצמיית: איך ובאיזה אופן יתגלו פעולות הרצון העליון הזה בעולם המעשה, ואיך תמלא צורת התבונה המעשיית הזאת בתוך וממשות, לצאת מכח אל הפועל ביחוסה וערכה למעשה החיים האנושיים"?;

לזה צריכים אנחנו לחקור ולהכיר טבעת הרצון הנסיוני, ודרכי פעולתו בתכונת האדם באשר הוא אדם, ואיך יתפרט ויתעצם בו הרצון בדרך הנסיון:

עצמותו של הרצון הנסיוני (עמפירישער וויללע) הוא, לכסוף לנשוא חוצה לו (אָביעקט), אשר אליו הנושא (דאַס סוביעקט) ישאוף ויכסוף, כי ממקור צרכיו הטבעיים ומרגשות התענוגים והחמודים הזמניים הטבועים בקרב לבו, ומוכנים בכחו מגוחו מרחם לצאת לפעולתם, נצמח החשק הפנימי ובנטויה נגלית, לקבל תושיה וממשות ביחוסו וערכו להנשואים (אָביעקטע) החצוניים, המקבילים ומסכימים להנושא, רצוני להרצון הכללי והנקי בעצמו. — והנה הסבות והמניעים של הרצון הנסיוני, המה מוחשיות, להשיג על ידן האושר הנכסף או התענוגים הגשמיים. ויסודתן היא: אהבת עצמו (זעלבסטליעבע); ואם הרצון הכללי יטה בדרך זה, אז איננו בן חורין, אך משועבד לתכליתות חצוניות של הרצון הטבעי לבד; ומזה יצא לנו כתולדה נאמנה, כי החוק הכללי והחפשי של התבונה במדות, צריך להיות משונה בעצמו מכל תנאי המחישה, ונקי ונצרף מכל סיגי המניעים הגשמיים, אשר ישתנו מרגע לרגע בטבעם וסבתם, והם מקריים לבד, ומתחלפים בתואריהם וסבותיהם גם לפי טבעת האנשים ולפי צרכיהם וחפציהם, ואין להם עמידה וקיום מתמיד, וגם תכליתם ישתנה ויתחלף אצל איש ואיש, ועמם גם טעמי פעולתם. — וגם אם רוב האנשים מסכימים להציב יסודות עקריים (מאַקסימען) לטובת הקיבוץ בחיים המדותיים, אך הנָחות כאלה לא תספיקנה להתהוות עיד״ז לחוק כללי ויסוד ראשי העומד לנצח ולא יעבור, ואשר ממנו יסתעפו וישתלשלו כל משפטי המוסר והמדות בחיי הקיבוץ. — גם כל העושה מצוה כהלכתה, אך בלי כוונה עצמית ולשם המצוה, או ג״כ על מנת לקבל שכר בעשייתה, ובאיזה שכר שיהיה, בזה עוד לא עשה המצוה המדותית הנאותה, ולא ראוי לקראו באמת בעל מדותי, רק עושה כתורה וכהלכה (לעגאַלע האַנדלונג), ותו לא! — אך האופן הנכון להשגת התכלית הנרצה במעשי המדות, הוא היסוד המדותי בצורת המשפט העליון (והמוכשר ועלול לבד להשפיע טובו על כל היסודות השרשיים [מאַקסימען] המסתעפים משרשו בחיי המעשה): „עשה באופן, שתסכים פעולתך להטוב הכללי, וחשוב דרכך, אם באפשרי הוא, כי יוכשר יסוד מפעלך ורצונך ובכחו, להתהוות ג״כ לחוק כללי עבור כל בעל תבונה, ומבלי שום סתירה לרצון הבירך ולכוסף הזולת“! — בצורת החוק המדותי הזה, יסתלקו ויתבטלו מאליהם כל היסודות (פרינציפען) הגשמיים, ואשר בעצמם הם רק סבות מוחשיות ובלתי חפשיות; ורק בדרך היחידי הזה, נגיע לידיעת הוק־נעלה וכללי במדות, אשר יעלה במעלות את הרצון החפשי על כל נטויותיו וכוספיו הפחותים, ובזה נעשה לחוק אמיתי של התבונה הכללית, והמוכשר להתהוות למנהל ואבן־בוחן בפעולת כל בן תבונה. — על פי האמור, נבחין ונדע המשפט הנכון הנצמח מהחוק השרשי הנזכר במדות, כי המניע והטעם העקרי והסבה הנאותה לפעולת הרצון, לעשות הכל ע״פ החוק הנעלה הנזכר של התבונה, הוא: כיבוד החוק המדותי בעצמו (אַכטונג דעם זיטטען-געזעטצעס זעלבסט); כי לא כל פעולה הנפעלת והנעשה לפי חק התבונה, נִכְנֶיהָ עיד״ז „פעולה מדותית“, וגם אם סבתה היא לבד ההרגשה, הנצמחה מכוסף האושר, או חמדת התענוג הגשמי! —

כל מניע לפעולת תרצון הפשוט, הוא מוחשי לבד, לקבל שכר זמני או נצחי, או לברוח כאב וצער או עונש גופני או רוחני, ולזה סבתו העצמית הוא, אהבת עצמו (זעלבסטליעבע) ושרירות הלב (אייגענדינקעל); ורק בכח החוק המדותי לבד, אפשרות להגביל גדר אהבת עצמו, ולסלק ולבטל בשרשו את שרירות הלב! — וע"כ מה יקר ונכבד חוק נעלה כזה, אשר בשבטו ומשענתו ינהל וינהג את יצרו של אדם, וישפיל רגשות נַאֲוָתו ושרירות לבו, לעשותו עיד"ז לעניו בדרכיו, ולמכבד ביראה את חוק הכללי של תבונתו בעצמו; — ומה נעלה מחשבה כזו של רגש פנימי, שאיננו גשמי רק רוחני ושכלי, הנצמח ממושג עליון וטהור בצורתו, ומאב־היסודי (גרונדפרינציפ) של התבונה המעשיית בעצמה! — והנה זאת ההרגשה של יראת הכבוד של החוק המדותי, מוכשרת לבד וקרובה לטבעת האדם גם בבחינת גשמותו, להיות למניע ומסיב את מעשי האדם*), כי מאוד מאוד רחוקה זולת זה מטבעו וחומרו, האהבה לשמה להחוק המדותי בעצמו, והמופשט מכל מניע וסבה מה, כי הוא ציור־מחשבי (אידעַאל) לבד, ועומד כלו בעולם הרוחניות, ובהיכל זך ומצוחצח של האצילות. —

והנה מחוקי התבונה הנקיה הוא, לחשוב מחשבות נעלות בדרך הויכוח והפלפול (דיאַלעקטיק), להגיע עיד"ז להפתרת השאלות בעולם הרוחני, ולמצוא הסבות השרשיות והתכליתיות של הפעולות, ואת הפשר של הניגוד בין המותנה ובין הבלתי מותנה (צווישען בעדינגטעם אונד אונבעדינגטעם). — לכן גם התבונה המעשיית, תתור ותחפש למצוא את הטוב היותר שלם ובלתי תכליתי, הנכסף להאדם המדותי באשר הוא אדם מוחשי, והשאלה גדולה היא, מה הוא הטוב הנעלה הזה, שהוא התנאי השרשי (גרונדבעדינגונג) לכל כוספיו ולרצונו של האדם? ואם אמנם אין להכחיש, כי הטוב היותר העליון, הוא ציור השלימות מהחוק המדותי בעצמו, או קדושת המצוה (טוגענד); אך האדם בטבעו ובתכונתו הנפשיית, הוא גם בעל הרגשה ונטויות גשמיות, וכל כוספו הוא להתאשר במפעליו ולהצליח כל ימי חייו, וע"כ מהנצרך עבורו למצוא הטוב היותר שלם

*) „שני דברים" אמר קאנט, „ממלאים את תכונת הנפש עם תוספות והתחדשות הפלא ויראת-הכבוד, כל עוד נוסיף לחקור ונתמיד להגות בם, והם: הרקיע במלוא כוכביו ממעל, וחוק המוסר בעמקי לבי! את שני הדברים הללו אין אנו צריכים לחפש ולמצוא בצללי ענן אשר באופל חתולתם, או בחק הנעלה המופשט מבחינת השגתנו והדורש לאמונה, אך גלויי עין הם לי, ובבלי אמצעי נמצאים לי בידיעת עצמי של מציאותי! הראשון (הרקיע במלוא כוכביו) מתחיל עם המקום שנמצאתי בו בעולם החצון של המחישה, ואני מרחיב את גדלו, הנעלם ונשגב לאין קץ, לעולמות אין מספר ולמשטרים בלתי תכליתיים, ולתקופות שונות בתנועותן מראשיתן עד אחריתן; השני (חוק המוסר) מתחיל מעצמותי הבלתי נראית לי, ומאישותי (מיינע פערזענליכקייט) המעמידה אותי בעולם של אין־סוף אמיתי, והבלתי נראה רק להשכל, ואשר אכיר קישורו ואחדותו עמי, לא על פי הזדמן או עי"ד מקרה פרטי, אך בהכרח ובכללות. — החזיון הראשון, של עולמות רבותים, מאביד ומבטל את ערך גדלותי בבחינת בריאה בהמיית שבי, ואשר מוכרחתי להשיב את יסוד חומרי (שהוא כנקידה לבד) אל הכוכב הארצי, אחרי הלקח ממנו הכח החיוני שבו. — השני (חוק המוסר) יעלה במעלות יתירות את ערכי בבחינת השכלתי וכבוד אישותי, המושפעת בחיים רוחניים בלתי מותנאים מהבהמיים ומכל הנמצאים בעולם המוחשות בכלל, והוא החוק המדותי, אשר משורשו תסתעף ותפותח לנו תעודתנו בכוונה ותכלית נרצה לחיינו, והבלתי מוגבלה בתנאי וגדרי החיים הארציים, אך בחיים מאושרים של נצחיות אין-סוף!" —

שאפשר, בעשות אגודה אחת בין שלימות החובה המדותית ובין שלימות האושר, ולהקשיר רגעי (מאָמענטע) הניגוד הזה באופן האפשרי להיות לאחד, למען ישיג בהוברת בלתי מופרדת את השלימות והאושר במדריגה נעלה ובלתי מוגבלת! — ולהתָרת השאלה העצומה הזאת, התרו כל חכמי דור דור ודורשיו, ונבוכו כל בעלי עשתונות, ולא מצאו פשר נכון לזה! — בדרך המשפט המפריד והמחתך (אַנאַליטיש), גזרו אומר בעלי הסְטָאַ (סטאָיִקער), והעומדים במחשבה (אידעאַליסטען), כי עצמות הטוב העליון ותכלית כבודו, הוא שלימותו של הרוחני הנשגב בעצמו בנפש אדם בעל מדותי, והאושר הנכסף לרצונו, הוא רק אמצעי ומקרי לבד, בבחינת התואר ביחוסו לעצם הדבר. — ונהפוך החליטו אומר העומדים בהגשמה (מאַטעריאַליסטען), כמו עפיקור וסיעתו, או בעלי המחישה והנסיון (עמפּיריקער) באמרם, כי האושר לבדו הוא הטוב היותר מעולה ושלם ונכסף לנו, והחובה המדותית הוא רק אמצעי ומקרי לה, או כתואר ביחוסו וערכו להעצם. — אך לפי דעת קאנט, תעו שניהם והלכו בדרך עקלתון, בהפרידם בין הדבקים, ובמשפטים לא אמון בם: כי רק במשפט מרכיב והמאחד את החלקים (זינטהעטיש), נמצא פשר להחידה הסתומה והנפלאת הזאת: ולזה מהנחוץ לשפוט אומר, כי רק אז יסולק הניגוד ותבוטל הסתירה הנזכרה, אם ניישר לכת, להביא קישור בין הקצוות, בבחינת המושג של סבה ופעולה (קויזאַליטאֶט), ונחליט אז המשפט, כי האחד ביחוס וערך להשני הוא כמו יחוס וערך הסבה לפעולתה, ואז יצא כאור משפטנו!: לפי שהאדם הוא בבחינת הרוחני שבו עומד בעליונים, נפש אצולה מרום הנעלה, ועצם לעצמו (נאומעֶן), ובבחינת המוחשי שבו עומד בעולם השפל, ורק במראה (פֿהאֶנאָמען) אלינו יתודע, ע״כ, וכבעל תכליתי, לא ישיג בעוה״ז לא את הטוב המדותי היותר שלם שאפשר, ולא את האושר השלם והבלתי תכליתי ובלתי מותנה, כי אין שלום ופשר ביניהם כל עת ישאר קרוץ מחומר בעולם הגשמי; אך סופו להגיע מפרוזדור זה לטרקלין בעולם שכלו טוב ושלם אין קץ, ובהתעלותו ממדריגת השפל לרום האצילות, למעלת הבלתי תכליתי והרוחני אין חקר, לעמוד כעצם לעצמותו (נאומען), ובהתפשטותו מכל תנאי המחישה וצורות הנסיוניות, אז יסולק מעצמו כל ניגוד, ותבוטל כל סתירה בין הטוב היותר שלם ובלתי מוגבל, ובין האושר האמיתי והבלתי תכליתי, ויתקדש ויתנשא בקדושת מצוה ושלימות היותר נעלה, עם נועם האושר המקווה בבת אחת. —

אך תוכנו (אינהאַלט) של הטוב היותר נשגב ונעלה בעצמותו, כולל ותופס בקרבו אחדות השלימות המדותית, עם האושר היותר נעלה (האֶכסטע טוגענד אונד האֶכסטע גליקזעליגקייט)! ולהוציא מכח לפועל התכלית הנכסף הזה, מההכרה לנו, וכתולדה נאמנה, להחזיק במעוז שתי האמתיות הנצחיות, והִנה: א): נצחיות הנפש; ב): מציאות אלהים:

א): לתכלית השגת הטוב היותר נעלה, נדרש ראשית כל, שלימות האחרון, והוא הקדושה (הייליגקייט) המוחלטת. ולפי שאין בכח העצם הגשמי להתקדש בפעולת החיים בעוה״ז, ורק בדרך ההגעה וההתקרבות (רעגולאַטיף) לציור המחשבי הנעלה הזה (אידעאַל), לפי שהקדושה המוחלטת בעצמה ובלתי תכליתית,

היא אפשרית לבדה ע״י השארה נצחיית וקיום בלתי תכליתי של הנפש והרוחני האישי, הצועד מחיל אל חיל להשיג התכלית הנרצה, ע״כ נהיה מוכרחים להודות, להגיע להשגת הטוב האחרון הזה בפועל, ובבחינת מושכלות מוכרחות (פאָסטולאַטע), של התבונה המעשיית, כי נצחיות הנפש היא הַנָחָה מוקדמת (פאָראויסזעטצונג), ומיוסדת לעקר הראשון של הבקורת בהתבונה המעשיית. —

ב) לתכלית השגת הטוב היותר מעולה, מההכרח לנו ג״כ האושר השלם בתכלית השלימות, כי לא יִתְאַשֵר בעל תבונה במצבו הזמני בעוה״ז, רק אם ימלאו לו כל משאלותיו וכל כוספיו, וכ״ז אפשרי הוא רק באופן, אם כל האמצעים הנמצאים בטבע יסכימו לתכלית רצונו של אדם. — אך לא כן הוא באמת בפועל החיים (אים ווירקליכען לעבען), כי לא פעולותינו הם סבות למעשה הטבע, אך נהפוך הוא, הפעולה הטבעית ורשמי הדברים החצונים יפעילו עלינו, והם מסבבים את פעולתנו, ובבחינת החוקים המדותיים (מאָראַלישע געזעטצע) אין מראה מקום באופן כזה, לקשר במעדנות את השלימות הנפשיית עם שכר האושר! — ועכ״ז כל כוספנו הוא, למצוא המטרה הזאת הנצבת לנו, להשיג את הטוב היותר שלם ולהתאשר על ידו; ומזה יצא לנו, ועל פי מושכלות נחוצות להתבונה המעשיית (פאָסטולאַטע דער פראקטישען פער-נונפט), כי יש קישור פנימי ורוחני בצדדי הרגעים האלה (מאָמענטע), והוא המדביק את הנפרדים להיות לאחד, וכי בהכרח נמצא ג״כ סבה עליונה, משונה בעצמותה מכל הסבות הטבעיות והבלתי תלויה מהם, והיא היא גם סבת האחדות של חלקי הניגוד הנזכר. — ובאופן ההיקש הזה יבורר לנו, כי נמצא עצם נשגב, שהוא סבה שרשיית לכל הסבות, ובבת אחת לעולם המוחשי ולעולם הרוחני, והמצוי העליון הזה, הוא היודע מראשית־כל את עשתנותינו, ומאציל מהודו והכמתו על חלקי כל הנפשות האצולות ממקורו, ונותן למו ברכת האושר אין סוף. — ובאופן הנזכר, יצא לו לקאנט, אמתת העקרים השלשה של הירות האדם, השארת הנפש, ומציאות האל: העקר של החירות נצמח, מאפשרות המציאות של החוק המדותי; העקר של השארת הנפש נצמח, מאפשרות המציאות של השלימות היותר מעולה; והעקר של מציאת אלהים נצמח, מהרצון ומהנטויה הנכספה להשגת האושר היותר מעולה. — השילוש של האמתות הנזכרות, אשר על דרך המופת העיוני, (בחלק הבקורת של התבונה העיונית), אי אפשר להשכל לברר אמתתו, או לְפַשֵר את הניגוד בדרך הויכוח הנעלה), ימצא רק פתרונו בחלק הבקורת של התבונה המעשיית, ויסוד בנינו עומד בה הכן; — ובאופן זה יש יתרון (פרימאַט) וקדימת מעלה להחקירה של התבונה המעשיית, על החקירה של התבונה העיונית! — אם אמנם, הודה קאנט ולא בוש להכיר, לא תתרחב ג״כ לנו עיד״ז הידיעה וכח השגתנו והכרתנו בחלק התבונה המעשיית, ולדעת נאמנה, מה הם בעצמם הנשואים הנעלים של האמתות הנזכרות, כי יחסרו לנו מופתים חדשים וברורים למוצאי דעת, ולשפוט מישרים, כאלה הנודעים לנו ע״פ ההגיון ומאמרות של השכל, ומשפטי הבחינה בעולם הנסיון; וסוף סוף, הוסיף קאנט להודות, אין לנו שום השגה אחרת ממציאות האֵל, רק מהמושג הפשוט הזה בכלל,

כי אם ברצוננו להסיג גבולי החקירה ע״ד מופתים לקוחים משדה העיון הנסיוני, ולהעלות עַל עַל במתי הבינה הנעלה בעולם האצילות, להזות משם מחזה הרוחני המופשט מכל תנאי הצורות המוחשיות, וההגבלות של הצורות השכליות וכל גדרי הבחינה הנסיונית, אז נעלה בתהו על סולם ההזיה והדמיון, וקורי עכביש נארוג בחלק זה של תורת האלהים (טהֶעאָלאָגִיע), כמעשה התועים והטועים, אשר לא ידעו לשפוט מישרים בכאלה, ומקסם כזב יטיפו למען כחש! — אך זאת תורת המשפט הנאמן של הבקורת בהתבונה המעשיית, לברר רק מציאות האמתות הנזכרות בכלל, ואם אמנם אין בכחה להכיר אופן מציאותם ולהשיג מהותם ועצמותם על דרך השכל העיוני, ועוד נבוכים אנחנו בדרך זה, ובאין מצוא מענה נכונה לשאלות עצומות וספקות וחדות מני קדם, כאשר ראינו בחלק העיוני של הבקורת; אך עכ״ז בדרך האמונה הישרה ובמעשה החיים המדותיים, זכינו לידיעה כלליית, להחליט אומר בחלק הבקורת של התבונה המעשיית, כי אכן רוח אלהי ונצחי יחיינו וילמדנו להועיל, להשיג הטוב השלם ובלתי תכליתי בחיי עדן ונצחי בעולם הרוחני שכלו טוב, ושם תתעדן נפשנו ותקבל שכרה באושר שלם וא״ס! — —

גם הוסיף קאנט חידושו בספרו „האמונה בבחינת הוקי התבונה לבד" (רעליגיאָן איננערהאַלב דער גרענצען דער בלאָססען פֿערנונפֿט), וגזר אומר, כי יסוד האמונה הוא טבוע על אבן בוחן של החוק המדותי, אך לא באופן הפוך, כי זולת זה, ישאר אז המניע הראשון של הפעולה המדותית (סבתה העצמיית) התקוה לקבל שכר, או הפחד של העונש הנצחי, וכבר נמצא לנו בבירור, כי החוק הנעלה של התבונה במוסר ומדות, עולה במעלות על כל מניע הצוני, ונשגב הוא בדרכו השלם מכל סבה (תהיה איזה שתהיה), ורק המכריחנו באונס פנימי לעשות פעולתו בלי מניעה וכפיה הצונית, ובחירות גמורה לעצמו. — ונוסף לזה, החליט קאנט, לפי שהטוב היותר שלם שאפשר, לא יושג לאדם רק ע״ד הסבה הראשונה של כל הסבות, והוא אלהים, זה יתהוה אז להסרון בחוק העליון ולפחיתת־כבודו, לעשות עצמות כבודו לסבה ולמניע־עצמי של פעולות האדם בחיים המדותיים בעוה״ז. — ויוצא לנו כתולדה מהאמור, כי גם האמונה, יסודתה בהשכל האנושי, ותכליתה הוא, להטביע בנפש הפרטי והקיבוצי משפטי המדות והשלימות על פי משטר התבונה, ולאלפנו דעת, כי אלה המשפטים והיסודות, הם הם חוקי אלהים ותורותיו, וכי כל חובה מוסריית ופעולה מדותית, מטרתה ותכליתה, להועיל להקיבוץ ולהביאו לשלימותו וטובו ואושרו כל הימים. — ומזה יסתעף המשפט הנכון, כי האמונה הָעִוֶּרית אין לה מבוא בשכל ובמדות, וכל אמונה ודת אשר תעמיד עקרים אמוניים ליחידים ולציבורים הבלתי מיוסדים בשכל ומפורשים בטעמי התבונה האנושיית, תסיג את גבוליה, ותתנגד בעליל לחוקי המדות הנעלות, שהם בעצמם חוקי אלהים ותורותיו. —

ככה בדרך הויכוח והפלפול (דיאַלעקטיש), הצדיק קאנט ג״כ את יסודי „הפילוסופיא של האמונה הנוצרית" (קריסטליכע רעליגיאָנספֿהילאָזאָפֿהיע),

ועקריה האמוניים (גלויבענסדראָגמען), וביחוד העקר של ההתגלות (אָפּפּענ-באַרונג), השילוש (טריניטאֶט), חטא הראשון (ערבזינדע), ויבארם באופן, כי יסכימו אל השכל, ולא יסתירו לו בשום אופן, מפאת היות יסודי האמונה בעצם ועקר מוטבעים על יסודי התבונה ושרשי המדות התבוניות, ואין חובה לבעל תבונה ובן חורין להאמין דבר, המתנגד לדעתו ולרצונו החפשי, אף כי לכופו באונס, להשוב כאלה, כי פגול הוא לא ירצה לפני אלהים ואדם, ומטמא את הקודש בשיחות חולין ואמונות טפילות, דומות בעצמן לעובדי אלילים ותועבותיהם, המשחיתים את המדות וחוקי השכל, עם כל נימוס טוב ויפה. —



הבקורת של כח השופט.

עתה נפן לראשי פרקים של ספרו „הבקורת של כח השופט" (קריטיק דער אורטהיילסקראַפט), אשר כתב קאנט לתכלית ההפשרה והתמעצות (פער־מיטטעלונג) בין הבקורת של התבונה העיונית ובין הבקורת של התבונה המעשיית, וכאמור נעבור עליו בסקירה כללית, והמבין יבין וישפוט מהכלל על הפרטים הכלולים בו: הכח השופט הוא כח שכלי, להשיג את הפרטים ע"י משפט כללי, ולהכניסם בגדר הכלל המושג לנו ממנו. — והנה הענין של הכוונה והתכלית (דער צוועקמאַסיגקייטס־בעגריף) אמנם נמצא לנו בשני אופנים: או באופן הבחינה של הנושא (סוביעקטיף) או בבחינת הנשוא (אָביעקטיף). הדרך הראשון הוא, אופן המשפט בהחכמה של היפה והמגונה (עסטהעטישעס אור־טהייל), והדרך השני הוא אופן המשפט של ידיעת הכוונה והתכלית (טעלעאָלאָגישעס אורטהייל). היפה והנעלה (דאס שאָנע אונד ערהאַבענע) הוא, הידיעה של חוקי ההכרה והמשפט הכללי בנפשנו פנימה, ביחוס הדבר החוצה לנו, הפועל ברשמים ניכרים על הרגשותינו החצוניים והפנימיים, ובצורה מסכמת לחוקי ההכרה בנפשנו בכללותם, והמולידים בקרבנו רגשות נעימות בפעולתן עלינו, ובהתענג רוחינו במראיהם אשר אלינו יִתְוַדְּעוּ. — וכמו כן המועיל והאמיתי, והטוב, והשלם, ימצא חן (געפאַללט) בעינינו וישמח את רוחנו, מפאת היותם מסכימים לחוקי השיוו והערך, ולהציורים הכלליים הנטועים בהגיונינו וכוספינו הטבעיים, ובבחינת עצמותם לא נכיר כוונה ותכלית של מכוון, רק בבחינת הנושא או ביחוס לנפשנו, וכאשר יפעילו על הושינו והרגשותינו ושכלנו, ונשפוט אז ונאמר באופן כללי על חוקיהם וצורותיהם, כי מסכימים הם להכרה הכללית של כל בני אדם, וגם אם אולי אותותיהם וסימניהם חסרים בעצם הנשוא בעצמו. —

אך אם נרצה לשפוט על הכוונה והתכלית של נשואי הטבע בעצמם, לזה צריכים אנחנו לעשות לנו מושגים (בעגריפפע) כלליים במופתי השכל, להגיע להכרת הכוונה והתכלית העומד מחוץ להנושא, והכנוס ותפוס רק בהנשוא לבד! — וגם בפינה זו, השאלה גדולה וצריכה פשרה בדרך הויכוח, אם להדברים הטבעיים בעצמם והנראים לנו בשדה התולדה, יש סיבות פנימיות (דינאמישע), או חצוניות (אייססערע), והפועלות בכוונה ותכלית לְהִמָּצְאָם: ואם גם יש להם סבות ראשיות ובלתי תכליתיות, הדבוקות כחוליות השלשלת זו בזו, ותלויות ועומדות מסבה עליונה בעולם האצילות, הפועלת ככוונת פועל ולתכלית נרצה? —

והנה לפי תולדת הבקורת של התבונה העיונית יצא לנו, כי הכרת השכל של כל נשואי המחישה, ועל פי משפטיו הטבועים בצורת השכל וחוקי

כחו ותנאיו, היא מחוייבת (פָּאזיטיף), והמוגבלת במופתים ומשפטים ברורים לקוחים משדה ההכרה הנסיונית בהכרח, והתבונה העיונית תשפוט רק על פעולות הטבע בכללן, כי נעשות על פי סבות פנימיות או חצוניות בכלל, בקשר הסבות העולות על סולם הבריאה; והשכל המוגבל בכחו, לא ירהיב עוז בכוספו, להכיר בכל פעולה פרטיית וסבה טבעית איזה כוונה ותכלית להשגת הדבר הנראה לנו בחוש, כי זולת זה, סוף סוף מההכרח אז להעיון התבוני, למצוא התכלית האחרון, או הסבה האחרונה בשלשלת הסבות אין סוף, ואשר זאת הסבה העליונה והבלתי תכליתית ובלתי מוגבלת תפעיל אז הכל מסבת עצמותה ובכוונת מכוון, כעושה במלאכת מחשבת, ובלי סבה קודמת לו! —

אך לפי תולדת הבקורת של התבונה המעשיית יצא לנו, כי מחשבות הבינה, המה לבד נמצאות לנו בפנימיות נפשנו בהכרח, ואשר על ידיהן נכיר במעשה המוסר והמדות את האמתות הנצחיות, והבלתי צריכות למופתים עיוניים במשפטי השכל, כי נעלות הן בעצמותן מכל ספק, ועדים נאמנים לעצמן הם, בבחינת מושכלות ומשאלותיה הפנימיות של התבונה המעשיית. —

וכח השופט, לדעת קאנט, הוא הגשר מעברה, לקשר את השוכנים מנגד המערכה ולהשלימם, ולהראות בעליל, איך יתלכדו הרחוקים וידבקו הנפרדים בהבקורת של הכח השופט, לאגדם בחוברת ולעשותם למקשה אחד, באופן ההשגה, המפשיר ומְמַצֵע, בין מושגי השכל בצורות המחישה ועולם הנסיון, ובין מחשבות הבינה בצורות הנשואים הרוחניים בעולם האצילות; כי זה מטבעת הכח השופט, לעשות לו כללים (רעגעלן) מהפרטים ומהחלקים הנכנסים בגדרו מהקודם אל המאוחר, אף שבאמת לא נתנו לו מהמחישה רק הפרטים והלקי הכלל ומהמאוחר אל הקודם לבד, ועי״פ מראות הושיו החצוניים והפנימיים, או עי״ד משפטי שכלו הלקוחים משדה הנסיון לבד. — והנה בהלק המדע של הטוב והיופי והמועיל (עסטהעטיק) יתאמת לנו, כי הכח השופט מקשר במשפט מרכיב (זינטהעטיש) של הסבה והפעולה (קויזאליטאֶט), את חלקי הנשואים החצונים ופרטיותיהם לכללים שמורים מהקודם אל המאוחר, וכפי צורות הנושא הנפשי לבד, רצוני לעשות במחשבתו תחלה ציור כללי מחלקי הענין הנשואי בסוף מעשה, ולהוסיף פעולתו עפ״י הנסיון, להכנים את הפרטים והלקי הנשואים מהמאוחר אל הקודם במשפטי כלליו, ולגזור אומר כי כן הוא בבחינתו לעצמו מהקודם אל המאוחר. —

על פי הקדום, יפה כח השופט, להקשיר ולחבר את חלקי הפילוסופיא המתנגדים זה לזה, רצוני את חלק הפילוסופי העיוני וחלק המעשי, כי הוא (הכח השופט) כוללם יחד באחדותו; והוא המקור הנאמן של השכל העיוני, המשכיל על כל מאורעי הטבע ותולדותם (והיבורם ע״פ ובעזר המשפטים והמושגים הכלליים האדוקים לו), והשופט מישרים ובהגבלה נכונה (קאָנשטיטוטיף) ועל דרך חיובי (פּאָזיטיף); והוא גם המעין הטהור של התבונה המעשיית, הנבדלת מכל הכרה מוגבלת ומחוייבת בעולם המחישה ותשמושי המושגים השכליים והסימנים מובהקים של צורות הזמן והמקום, וכל עִקָרָהּ הוא עולם־המחשבה (אידעען־וועלט), ורום הנעלה והנשגב של הרוחניות המופשטת מכל צורות השכליות והחומריות, ובעזר הדמיון והרגש הנעלה, תעוף על כנפי מחשבותיה בעולם

האצילות, להתבונן על כלל הסבות השרשיות הפועלות בלי תנאי וגבול הנודע לנו בעולם המחישה, וכל משפטיה והנהותיה המה רק ביחוס. וערך (רעלאַטיף) לעצמה, ובבחינת השגתה את המחשבות המופשטות והמושכלות הנחוצות לה לצורכיה ומשאלותיה (פּאָסטולאַטע), ובדרך ההגעה וההתקרבות (רעגולאַטיף) לבד, לא בהגבלה וע״פ מופתים חותכים וראיות השכל. —

א): הבקורת של הכח השופט בענין היופי.

(קריטיק דער אֶסטהעטישען אורטהיילסקראַפּט).

בעצמות המשפטים של היפה, יש הבדלה בדיעה בין עצם היופי ובין הנעים, ובין הטוב והמועיל, ובין הנשגב והנעלה (ערהאַבענע), וכאשר נבארם אחת לאחת:

עצם היופי (דאס שאֶנע) הוא צורת הדבר (דיא פֿאָרם דעס דינגעס) המוצא חן (געפֿאֶללט) בעינינו, ובהסכמה כלליית (האַרמאָניע) להכָרתנו הנפשיית, וגם בלי נטויה צדדית, או שום נגיעה לתועלתנו (אָהנע מינדעס-טעס אינטערעססע) או לכוספנו, להביא את הדבר היפה באחוזתנו, ולרכוש אותו לקנין עצמנו; אם נביט למשל שושנה נחמדה, נתענג במַראות פניה אשר אלינו תתודע, ובהעדר כל תשוקה פרטיית, או להעמיק שאלה על עצם תועלתה, סיבת מציאותה, ותכליתה*). —

עצם הנעים (דאַס אַנגענעהמע) הוא, הפועל לבד על הרגשותינו המוחשיות, ויסודו הוא הרצון המוחשי אשר יתאו תאוה, ואנחנו נוגעים בדבר (אינטערעססירט), הרצוי ונחמד לנו לתועלת מה, כמו למשל טעימת המאכל, הפועלת בפרטיות נעימות לחיך הטועים, ולא לכללות כל היך בשוה, וכמאמר הנודע „שאין לדון בדברים של טעם״ (איבער געשמאַק לאֶסט זיך ניכט שטרייטען), ונכסף הנעים רק לתועלתנו, וע״כ נשתוקק לקבלו באחוזתנו לקנין גמור, ומציאות הִנו בעינינו סבתה היא, ההרגשה המוחשיית לבד, המרשמת פעולתה על חושינו החומריים בהתיחסות לרצוננו, השואף למלאות תאותו. —

עצם המועיל, הטוב, והשלם (דאס ניטצליכע, גוטע, אונד פֿאָללקאָמ-מענע), אשר עליו ישפוט כח השופט, הוא אינו תלוי ועומד בההרגשה הנפשיית לבד, אך מחובר עם הכוונה והתכלית, ומוטבע בצורת המושגים (בעגריפֿפֿע) של השכל, המכיר בצורת המועיל והטוב והשלם איזה כוונה וסבה ותכלית בהמראה המוחשיית, כמו בראותנו בית או היכל מהודר המוצא חן בעינינו, מפאת היותו מסכים בכל חדריו וציוריו עם תכליתו, או מכוון להטוב והמועיל הפרטי

---

*) בגדר הזה של היופי, כבר קדמו מענדעלסזאהן (רמב״ן) בספרו „מועדי שחר״ (מארגענ-שטונדען), כי זה לשונו (שם) „בין כח ההכרה ובין כח התשוקה הנפשיית, נמצא לדעתי עוד כח שלישי, המונה באמצע בין הכחות הנזכרים, והוא ענין מציאות-חן והסכמה (בייפֿאלל) של הנפש, המרוחקה בעצם מכל כוסף ותאוה: אנחנו מסתכלים ביפי הטבע או במלאכת אמן (קונסט), ובלי שום התעוררת איזה תשוקה, רק ברגשות השמחה ומציאות-חן; וכפי הנראה זה הוא הציון הפרטי של הדבר היפה, כי נחזה ונחדֶה פניו בהשקט ובמנוחה, גם אם איננו באחוזתנו, ובאין תשוקה לעצמנו להשתמש בקנינו וכו׳.״ —

הנרצה בבנינו, ושיוו וערך החלקים וסידורם לכללותו יפיקו חן בעינינו, מסבת הכוונה השרשיית המביאה לידי תכלית מה. —

עצם היפה בכל מלאכת מחשבת ומעשה אמן (קונסט), מוטבע בעצם היופי בכלל, רצוני ברגשת הנפש פנימה המוצאת חן, בשיוו וערך המלאכה הנשלמת בצורה נפלאה של האמן, העושה בחירות גמורה ובמהשבה תחלה; ותוצאות (פראָדוקטע) מלאכתו, נראות לנו כאילו נולדו ברצון חפשי, ונעדרי כל גבול הצוני וכפיה ואונס, ועכ״ז דומים בערכם ויָפִים למלאכת התולדה. — לא המלומד במלאכה והכמה וידיעה, ועל פי כללי הלימודים והקים ידועים ושמורים מקודם, יכונה „אמן" (קינסטלער), רק הממציא ברוחו הנעלה הנאצל עליו, ומשלים את ילדי תבונתו בחירות ובאופן נפלא המוכשר ומסוגל לו לעצמו, ואינו נשפע בדרך הלימוד והנסיון, ושאין כמוהו צייר נאמן לציורי־ המחשבי (אידעאַל), לכלות מעשיו על מתכונתם וצורתם, והדומים לתוצאות התולדה הטבעית, אשר כל הפצה תשלים על פי חוקי היפה והנעים. — מלאכת מחשבת של אמן אמיתי, מסוגלת לבד ליחידים מאנשי עליה, אשר כח פרטי נשפע להם, שהוא מוליד ומחדש (הייריסטיש) חדשות ונצורות, דומות לצורות הטבעיות, ואשר גם תפקודן ישמור; ורק הדגול מרבבה בכשרון יקר ונפלא כזה, והמכונה עילוי (שעניע), הוא לבדו האמן במלאכת מחשבת של חכמת היופי והנעלה (שאֶנע קונסט). —

בכלל נאמר, שעצם המשפט של היופי הוא משפט של טעם (געשמאַקס־ אורטהייל), כי לא נשפוט על היפה בבחינת הנשוא (אָביעקט) לעצמו, להכיר טיבו ע״י צורת השכל העיוני וע״י מושג מוגבל בהגיון, רק נתבונן עליו בבחינת עצמנו, רצוני בהתיחסות להנושא (סוביעקטיף) הנפשי, ולפעולת ההרגשה הפועלת על החוש החצוני או הפנימי, ומעוררת בנו הרגש היפה והנעים והטוב, או להיפך. — ולזה כח המדמה (איינבילדונגסקראַפֿט) והמצייר בתכונת נפשנו, (ואולי גם בתערובת הכח השכלי—), פועל פעולתו ביתר שאת ועוז במשפטינו על היופי בכלל, ביחוס נתינתו טעם, לשבח או לפגם, מהדבר היפה או מגונה להרגשותינו. —

אם נגדיר את גבולי המשפטים של מפלגות ההרגשות השונות של היופי, והנעים, והטוב, נאמר:

הנעים הוא המוצא־חן בעינינו רק ביחוסו וערכו להחוש המרגיש, והנוגע לתועלתנו (אינטערעססירט). —

היפה הוא המוצא־חן בצורתו לבד, ותענוגו נמצא לנו בלי נטוייה צדדית ותשוקה פרטיית לעצמותו ולמציאותו, ושאינה בעצם נוגעת לנו (אונ־ אינטערעססירט). —

הטוב (והשלם, והמועיל, במלאכה והכמה), מוצא־חן ג״כ על ידי ובעזר המושג השכלי וציור הנאות לנו באופן, המסכים לאיזה כוונה וסבה ותכלית מה. —

ובקיצור נאמר: הנעים משמח (ערפֿרייט), היפה מוצא חן (געפֿאֶללט), הטוב יקר לנו (ווירד האָכגעשאֶטצט). — הרגשת הנעים נמצאת לכל חי, הרגשת

היפה משותפת לכל אדם הבהמי, הרגשת הטוב והשלם והמועיל מסוגלת רק לבעלי תבונה. —

אולם אם ברצוננו לתור ולחפש אחרי תכונת היופי המוצא חן בעינינו בשרשו ויסודו הראשון, ולהבין פשר דבר על דרך משפט מפריד ומְחַתֵּך (אַנאַליטיש), ולשפוט על הכח המסוגל הזה, אז מהנחוץ לנו להתֵר ולפתח ולנתח (אויפּלאֶזען) אותו לנזריו ולהלקיו, ולְגַדֵר אותו בסימנים ניכרים, ונאמר: א׳): לפי איכותו (קוואַליטאֶט), היפה הוא ענין המוצא־חן בעינינו בלי שום נגיעה לתועלתנו (אונאינטערעססירט), והיא הרגשת טעם נקי וזך בעצמותו (ריינע געשמאַקס־עמפּפינדונג), ונפרדת לזה מעצם הנעים והטוב והמועיל, הנוגע לנו (עס אינטערעססירט אונז). — ב׳): לפי כמותו (קוואַנטיטאֶט), היפה מוצא חן בכללותו, ואצל כל בני אדם בשוה, מה שאין כן בהרגשת הנעים והמועיל שהוא רק פרטי. — אך כללותו של משפט היופי הנקי, איננו מוטבע במושג הגיוני ובציור מוגבל של הדבר בעצמו ובהכרה, רק הוא משפט נושאי (איין סוביעקטיפעס אורטהייל), כי לא על כלל המין של הדברים היפים לנו נוציא משפט מחיב ומהקודם אל המאוחר, רק על הפרט הנראה לנו אנו מחליטים, ועל דרך משפט־הסכמי (אורטהייל דעם געמיינזינ׳ס), כי הוא בהסכמה כללית ימצא חן ג״כ אצל כל בני אדם.— ג׳): לפי מאמר היחוס והערך (רע-לאַציאָן), המשפט על היופי הוא צורת הכוונה והתכלית (פאָרם דער צוועק-מאֶסיגקייט), ואשר נתבונן בשטחיות הדבר היפה בעינינו, אם אמנם לא נחשוב ונצייר לנו בזה תכלית מוגבל ומיוחד לסגולתו; אם נביט למשל ציץ ופרח, או הנצנים אם נראה בארץ, נתענג על יפי המהזה, מפאת התבוננות בהם סדר נאה בהרכבת חלקיהם, וכאילו מסכים לכוונה ותכלית מה בכללות הצורה היפה, ועכ״ז נעדר לנו ציור מוגבל של תכלית וכוונה של המכוון בם בעצמותו בהגבלה נאמנה. — ד): אופן ההשגה (מאָדאַליטאֶט) של היופי, הוא ההכרה (נאָטה-ווענדיגקייט) של ההכרה הכללית מהדבר היפה, גם בלי מושג שכלי ומוגבל ממנו! —

מציור כל דבר אפשרי הוא עכ״פ לעורר בנו רגשת החדוה. הנעים מעורר בפועל רגשת השמחה, והיפה מוכרח הוא להעיר בקרבנו ההרגש הזה. התנאי ההכרחי של כל משפט על היפה הוא, כי יסכימו עליו בשוה כל איש ואיש ובכלל, ובמשפט של טעם כזה (געשמאַקסאורטהייל), שיסודו באמת הוא משפט נושאי, ובבחינת עצמנו לבד, נסתכל במשפטנו גם צורת ההסכמה הכללית (געמיינזין), המוגבלת ביחוד על ידי ההרגשות, ולא על ידי מושגים שכליים. —

עצם הנשגב (דאַס ערהאַבענע), הנראה לנו במחזות התולדה, הוא רום הנעלה והנשגב בגדלותו, ובאופן, שאין לנו דמות וערך ושיוו אליו ברמיון מחשבותינו בעולם המעשה ומערכת הנסיון, ובבחינה זו, שכל הדברים בערכו ויחוסו קטנים, ועומדים בשפל המדריגה נגדו. — והנה יש לנו שתי מחלקות בענין הנשגב, המדריגה של הגדלות החצונית (עקסטענזיפע גראָסע), ומדריגת הגדלות הפנימית (אינטענזיפע, אָדער דינאַמישע גראָסע). הנשגב בהגדלות החצונית, פועל על חושינו בכמותו (ובהיפך מעצם היפה הפועל בעצמו ועקרו

באיכותו); אם נביט למשל גובה הארזים, או מראה סלעים והררי־אל וגבעות־עולם, אז יקבלו חושינו רושמי פעולה עזה בנפשנו פנימה, ונפליא לראות רוממות המחזה ויפי הנשגב והנעלה; או אם נביט סערת הים בגעשו ובנשוא גליו, רוחנו מרגיש עוזו של הכח הנִשא, והמרומם מכל ערך ודמיון בילדי יום יום ומראות המורגלות, ואז נתבונן כח עלאי רם ועליון מגבולי החושים, ופעולתו של הרוחני העומד בראש המראה ומסתתר בה, ועושה בכוונת מכוון ולתכלית צפון לנו. — הנשגב בגדלותו הפנימית, רצוני רום הנעלה בכחות הפנימיים של הטבע, נעלה הוא עוד יותר במדריגתו על הגדלות החצונית, כי פועל הוא באיכותו לבד, ומעורר בנו רגשת הבלתי־מוגבל והאין־סוף! מחשבת אלהים למשל, ופעולתו אין חקר בסתרי הבריאה, מְרַשֶׁמֶת פעולתה עלינו על ידי הרגשת היראה והפחד. אך לא הרגש הפחד המובן אצל ההמון, רצוני חרדת האימה ויראת הסכנה (או הבריחה ממנה), כי זה אינו מביא לידי איזה פעולה של היפה והנשגב האמיתי! אך הרצון הנדרש לנו ברגשת הפחד הוא, יראת הכבוד והרוממות, המתרגשת בתכונת נפשנו בהנשגב ביקרו ותפארתו, והבלתי נוגע לתועלתנו או מזיק לעצמנו. — ע״י הנשגב נגיע לידיעה תבונית ולהשגה הנעלה, של תוקף הכח הנאדר ובלתי־תכליתי במפלאות התולדה, ובהכרתנו לבסוף עצם הסבה העליונה, העושה פעולתה באופנים נשגבים מציורי המחישה, וגבוה על גבוה מגבולי מושגינו, תגלה לעינינו בגאון יפיה והדר כבודה הנשגב. —

הגדלות החצונית תפעיל על חושינו (כאשר ביארנו) בכמותה לבד, ולא באיכותה ובצורתה, ומוצאת חן בעינינו מסבת חומרה הגדול בלי שיעור וערך ודמיון מה. — בראשית ההשקפה על המראה הגדולה מאוד בכמותה, אנחנו נתפעל בתכונתנו הפנימית בהרגש מוזר ורוח כהה, והמעורר מורך בלבבנו, ושאִתָּה תבעת אותנו, וכנדהמים נעמוד משתוממים, ונרגיש קטנות כחנו ברגע הראשון; אך חיש יעבור סבל המשא הזה מרוחנו פנימה, ובעודנו בגיא החזיון רוח־עדן תרחף על פנינו, ובמקום תוגה וכניעה, שם שמחה ועונג לבסוף! — בהסתכלות התבונה, אשר ברוב שרעפה בקרבה תעמיק חקר בכל דבר, תמצא נופש ומרגוע, ותעדה גאון תכונת רוהנו, ותתגדל ביקרתה ומעלתה ביתר שאת ועז על הגדלות החצונית הטבעית; ובהכָּרָתָה את יתרון מעלתה והכשר כחה, ובעזר מלאכת מחשבת (בחכמת המספר והמדידה), ובאמצעות רב עושרה בידיעות ולימודים, אכן יש ביכולתה, לחשוב חשבונות ולספור ולמנות בדיוק, ולמדוד במשענת תבונתה את כמות הגדלות החצונית (בשיעורין ומספרים מגבילין את המרחק, ומדת הרוחב והגובה והעומק) בצמצום, ולתפוש את הרבוי המפוזר ומפורד בהגדלות (והנשגבה רק מגבולי החושים) במיעוטא של השכל האנושי, ובהכרתה את מעלה יתירה זו של כח מחשבתה, תתנשא ותרהיב גאון ביקרה וכבודה, כי ידה על העליונה על הגדלות הכמותית, ואשר עוד תקטן המראה הטבעיית לנגדה בבחינה זו. —

הנשגב בכח הטבע ומעלת כבודו, בהתרוממות המחזה המתרגשת בתכונת הנפש ביפיה וגאונה הרב, הוא מפעל הכח המדמה (איינבילדונגסקראַפט), ומשפטנו על הנשגב בכלל דומה בבחינה זו להמשפט על היופי בכלל, אך

ההבדלה ביניהם, כי הסקירה הכללית על היופי במחזות הטבע מעורר בנו רגש נעים של נחת־רוח, ובהשקט ומרגוע נעלוז בהדרו ויפיו של החזיון הנראה נוכח פנינו; לא כן חלק הנשגב הטבעי, אשר בראשית ההשקפה מעורר (כאשר כבר ביארנו) בנו הרגשת התמהון ושממון, וכנבוכים נעמוד מנגד בהמית רוחנו, הסוער בקרב ולב, משאתה וגאונה של המראה הנפלאה והנשגבה.— וכאמור, זה תפארת לאדם המשכיל על כל, שאחרי התבוננות יתירה בתוך וסבת כל מראה, (הנגלית לעיניו רק במעטה הדמיון וצורת הסֵתֶר והחבוי) יעלה במעלות בכח המדמה שלו (ובדרך ההגעה והתקרבות לעצם מחשבות הבינה) ממדריגת החוש המוגבל למדריגת הרוחני והבלתי תכליתי, ומה שעין בשרים לא תביט נכוחות, ובאין מצוא פתרון להחידה הסתומה של המראה הנשגבה בהשגת החושים, תמצא התבונה דרך נכון, בעזר הכח המצייר והמדמה (איינבילדונגסקראַפֿט), להבין פשר הדברים, ובהכרתה את מעלת הרוחניות של צורת הצורות, המסתתרת במפלשי ענני הכבוד של הסבה הראשונה, והפועלת בבלי ראשית ותכלית מראש מקדם. —

ואם נכון הדבר, כי מכל מחשבות הכח המדמה (בחיבורו עם כח התבוני, החושב מושגיו הנעלים בלי ערך ושיעור וגבול הגיוני), בלתי אפשרי הוא לעשות לנו ציור מוגבל ונאמן, ואין להם על מה שיסמוכו בההכרה המעשיית בעולם הנסיון —, עכ"ז אם נרחיב גבולי הכח המצייר (בייא אויסברייטונג דעס פאָר־שטעללונגספֿערמאֶגענס), בענין היפה הנקי והנשגב ורום הנעלה במחזות התולדה, אז בעל כרחנו נודה ונכיר, כי התבונה הנעלה תעזור מנגד, ותלוֶה (בעגלייטעט) בעמקי מחשבותיה את כל הרגשותינו, הנגלות לנו גם בסקירה כלליית של מפלאות המראות היפות והנשגבות במערכי הטבע; וככה נגיע לבסוף להגיון סלה, למצוא הרוחה בחקר נפשנו, כי אם אין כאן כל מופת ואות חותך, אך רמז וסימן ניכר (סימבאָל) לנו מפעולת סבה עליונה, וממציאות הרוחניות אין סוף, באחדות כוללת ומוהלטת (אַבזאָלוטע טאָטאַליטאֶט), העומדת בראש השורות, שהיא לבדה סבת היפה והנשגב והטוב והשלם בשרשרת ההוליות של המחזות הטבעיות, היא ואין זולתה עוד. — רגש היופי והנשגב בטבע, הוא למנהל ומורה דרך בבחינת ההגעה וההתקרבות (רעגולאַטיף) לבד, לא בדרך הגיוני ומושג מוגבל (קאָנשטיטוטיף), להביאנו להציור השלם של היפה והטוב בעצמו, ועיד"ז גם לאהבת היפה והטוב והשלם, דומה בפנה זו להחובה המדותית, ולכל טוב ושלם בדיעות ובמדות ובמוסר, המביאות לכל אהבה לשמה של הטוב והשלם הפרטי והכללי בבית ומשפחה ובקיבוץ המדיני, וכאשר הורה לך הדרך העולה בית־אֵל, בחלק הבקורת של הפילוסופיא המעשיית. —

„ואולי אין לנו מאמר היותר נשגב (קיינע ערהאַבענערע שטעללע) בתורת ישראל, „אלא האזהרה בעשרת הדברות (שמות כ׳, ד׳), לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ וגומ׳.״ הדיבור הזה יספיק לנו, להבין ולדעת את התלהבות הנפש (ענטהוזיאַסמוס) המתרגשת בעם הישראלי לאהבת דתו ואמונתו, בערכו ויחוסו להעמים

האחרים, במשך התקופה של השתלמותו המדותית, וכן נבין גאות העם הישמעאלי בפנה זו!״ — *)

„ודומה לזה (הציור השלילי של האין־סוף), הוא צורת החוק המדותי, וההכנה הנפשיית למוסר ולמדות משובחות.— ודמיון מוטעה הוא באמת בהמפחדים בדבר, כאילו ציור הנשגב והטוב המדותי, הנעדר מכל הסימנים והתמונות והאותות הגשמיים המוצאים הן בהרגשות החושים, ישאר רק ופנוי מתושיה, ויחסר כל טוב של הרגש מעורר תנועה מתרגשת וכח ההתפעליות, ואשר הנפש תמלא מהם! — אך נהפוך הדבר באמת! בכל מקום שעיני בשרים לא יוכלו ראות מאומה, ורק המחשבה לבדה נשארת, אשר בלי הרף תעמיק חקר בעצם הטוב והשלם במוסר ומדות, נחוץ לנו ביתר שאת ועוז, לעצור בשיעורין את תוקף הכח המצייר והמדמה (איינבילדונגסקראַפט), המועף ביעף אין קץ על כנפי הדמיון, לבל יהין ויעפול לעלות על במתי ההתלהבות היתירה (ענטהוזיאַסמוס), שהיא מסוכנת יותר מהדאגה המדומית הנזכרת; ואך דרך זר ופתלתל הוא, לבקש עזר להמחשבות הנעלות האלה, בעשות להם פסל ותמונה, ולהלבישם מחלצות ועדי עדיים כמעשה תינוקת.— וסבת זה, הורשה מצד הממשלות ברצון טוב, לדאוג בדרך זה על האמונה, ובאופן זה בחנו היטב והשתדלו להעביר ולשלול את העמל והיגיעה, ובתוך כך גם את כח (פֶער-מאָגען) של הסרים למשמעתם, להרחיב כחות הנפש יותר על הגדרים והחוקים הנצבים להם, ואשר ע״י מפעל כזה נקל ביותר להנהיגם בתור בעל־סבלנות, הנתפעל (פאַססיף) ולא פועל וחושב בעצמו. — —

ציור החוק המדותי של התבונה הנעלה, מחשבת החירות, החוקקת תפקודיה לעצמה בלי מניע חצוני, ובשלילת כל הגבלה גשמיית, היא באמת מחשבת האין סוף! בהחסיר כל הציורים המוחשיים והתמונות, ובשלילת כל הדמיונים המגשימים של מעשי נערות בכל אומה ולשון, תגביה ותתנשא אז תכונת הנפש למעלת הרוחניות, הצרופה מחלאת וסיגי ההבלים של ההפלגה הדמיונית והפרזות ההתלהבות; וביחוד תסגור השער לכל מחשבת פיגול ושגעונות של ההזיה (שוואֶרמערייא), שהיא מחלה אנושה בנפש! — אם גם רגש ההתלהבות של כח הדמיון בכלל, מביא לידי זרות והוללות, ובאופן שלא יסבלהו כל בעל שכל בריא (געזונדער מענשענפֶערשטאַנד), ולפעמים גם טובי המשכילים והוגי דעות עלולים לחסרון זה, ויפלו ברשת זו טמן להם כח דמיונם (החזק הוא, או הרפה); אך עוד רפואת תעלה להפרזות כאילו בנפשות התמימים, ועוד אפשרות להם, כי במשך ותמורות העתים והמצבים כהנדוף עשן חיש יעבורו ויחלופו. — לא כן גורל של כח האמונה הטפילה מבעלי ההזיה, שהיא מחלה מסוכנת מאוד, ובנטויה מסותרת וממורשה בנפש ובמעמקי הלב, אשר

*) הדברים הללו ומלה במלה העתקתי כהווייתן מספר „הבקורת של כח השופט״ בכוונה, ולעדות היא לנו, כי קאנט הגדיל מאוד לכבד את יקר „היהדות״ במקורה ויסודה בתורת מחוקקנו הנעלה, אף אם לפעמים שגה ברואה ופקה פלילה נגד „היהודים״, כפי אשר ידע וראה והתבונן בדרכיהם ובמסחרם וקנינם בזמנו ובעירו קעניגסבערג, (ומהעוברים ושבים מפאלען ורוסיא דרך שם) לבד; ובמאמרי על שטת החוקר שלמה מימון, לא אכסה על פשעו וחטאתו, או על שגגת השליט הגדול הזה גם בפנה זו, כי חטא באלה בשפתיו, והחטיא את הרבים ומתלמידיו הבאים אחריו! —

תשחית כל יקר וקודש ואת נזר תפארת של הרוחניות באדם, וברגילות כל באיה לא ישובון!״ — *)

אם אמנם הכוסף להיופי והנשגב, הפשי הוא מכל מאסר מוחשי, ואיננו תלוי ועומד מתנאי המחישה בעצמו, ובבחינה זו הרצון והבחירה המוצאים חן ועליזת הרוח בהמראות הטבעיות, המה בלי כפיה, ואין אונס של גבול וגדר מה בדרכם, עכ״ז הבחירה החפשית הזאת מצויירת לנו, כאילו עומדת תחת השגחת וממשלת התבונה, הַמְּלַוַּת אותה והמתעסקת בתשמושה, לנהג ולנהל אותה בלי הרף! — וזה הוא כחו וגבורתו וטיבו של החוק המדותי באדם, שההכרה יאלצהו להגביר יד התבונה על המחישה, ולכבוש ולמשול בה! — והנה גם בהמשפט על הנשגב, נצייר לנו כח הממשלה הזאת על המחישה, באמצעות העזר שכנגדה, הוא כח המדמה (איינבילדונגסקראַפט), שהוא כלי למעשה התבונה; — ולזה גם תכונת הנפש במעמד ההרגשה של הנשגב בטבע, דומה בערך לתכונת הנפש המדותית. — —

ב): הבקורת של כח השופט על הכוונה והתכלית.

(קריטיק דער טעלעאָלאָגישען אורטהיילסקראַפט).

אם יצוייר לנו איזה כוונה ותכלית בעצם היופי והנשגב הטבעי, הוא נמצא לנו רק בצורתו (פָאָרמאַל), ולפי בחינת הנושא לבד, אך לא בחומר הנשוא בעצמו, ואנחנו מתרגשים מצורת המראה בתכונת נפשנו לבד ונתפעלים ממנה, ומיחסים איזה כוונה להדבר החוצה לנו, ולא במשפט שכלי במוגבל, ורק בדרך הנָחה בעלמא, ובהעדר כל מושג הגיוני, המחייב משפטו בקביעות בכל הנודע לנו בשדה הנסיון. —

אולם עוד נמצא מין תכלית אחר בצורת הדבר החצוני, התלוי ועומד מהנשוא בעצמו, כמו למשל בהנודע לנו מאיזה תמונות הנדסיות וכללי החשבון, שיש להם בעצמותן סבה ותכלית מושכל בסגולותיהן וערכן ואיכותן, והמוכשרין להוציא מהם תולדות רבות ומועילות בחכמת המספר והמדידה, ויתראו לעינינו, כאילו כוללות התמונות בשרשיהן ועצמות תכונתן, את סעיפי והתפתחות ההיקשים והמשפטים של הערכים והמספרים הרבים הנמשכים מהם ומיסודן השרשי. ואם כן יוכל המעיין לטעון, כי אכן יש ויש סבה ותכלית כלולים ועומדים בעצם הנשוא המחשבי הזה הוצה לנו, והפועל לעצמו את תולדותיו והיקשי התמונות והמספרים הרבים היוצאים ונמשכים משרשו! — אך גם זה איננו התכלית הנדרש לנו, כי איננו יושג ונמצא לנו כסבה המסובבת בעצמה את פעולתה בהנשוא החצוני, רק הוא מושג־מחשבי, המסוגל לפי ציור הנושא,

---

*) גם הדברים הללו העתקתי מלה במלה מספרו של קאנט בכוונה, ולתכלית מועיל לאחינו ב״י אוהבי המסתרים, ומתלהבים לכל דבר אמונה טפילה וילדי הדמיון וההזיה, והנטיויות הזרות של „בעלי מחשבה״ האלה, מורידין ולא מעלין בקדושת דתנו וטהרותה, כי בזה ישפילו כבוד ויקרת מעלתה של תורת משה, אשר ברה היא במקורה ומאירת עינים, ובאזהרה מפורשת, שלא לעשות לנו פסל ותמונה דמיונית בעליונים ובתחתונים, למען לא ינצח הדמיון, ולא תתגבר התלהבות הנפש על השכל הבריא והפשוט; וזאת תפארתנו וגאותנו בדרכנו, שאין לנו מטעם הנזכר עקרים אמוניים בתורתנו, וכאשר ביארתי הענין הגדול הזה באריכות במקום אחר. —

לכלול בקרבו מושגים מחשביים אחרים הכלולים בהיקפו באופן ובזמן ובמקום אחד, אם אמנם אנחנו בשכלנו המוגבל נוציא התולדות האלה בזה אחר זה, ונשכיל בדרך ציורי נפשנו, כאילו המושג השרשי הוא סבה לפעולה מה מצד הדבר החצוני בתכונתו לעצמו. — תמונת המשולש או המרובע והעגול, כוללת למשל בסגולתה, תולדות רבות של ההצעות והלימודים המסתעפים מהתמונה הזאת, ועכ"ז אי אפשר לגזור אומר, כי היא סבה פועלת את התכליתות והלימודים הנתועדים לנו בפרטיותיהם במלאכת מהשבת של המדידה והמספר. —

הכוונה והתכלית הנרצה לנו באמת הוא, הנמצא בפעולת הטבע בעצמה כסבה פנימית להוציאה מכחה לפועל, אך לא כתכלית חצוני לה, או כמושג־מחשבי ומדומי, הכולל מושגים אחרים בהיקפו ובבלי פעולה כלל! — אולם הנסיון ינהלנו ויורנו במשפטנו, להגיע לציור הנרצה של הכוונה והתכלית בההומר הטבעי (מאטעריעללע צוועקמאֶסיגקייט) בעצמו, ובאופן, למצוא יחוס וערך בין הסבה והפעולה הנמשכת ממנה בקישור הנמצאים וסידורים וחוקיהם אשר ישמורו; ובבחינה זו נשפוט ונגזור אומר, כי זה מחוק כל פעולה טבעית, שבהכרח קודמת לה סבתה (קויזאליטאֶט) ושהוא תנאי מונח לאפשרות מציאותה! — בכל הפעולות המלאכיות (קונסטוועדקע), נראה רק הרכבה מחלקים נפרדים, להסכימם למעשה הושב של הפועל החצוני (האמן) באופנים מוכשרים, כפי ציורו ותכליתו הנצב לו למטרה. החומר נבדל לגמרי גם בחלקיו מפעולת וסבת האמן והמצייר, אין חלק אחד מתנועע בלי עזר החלק האחר, וגם זה לא יפעיל ולא יתפעל מעצמו בלי המניע השרשי, שהוא האדם, המשכיל במחשבה תחלה, לְסַדֵר את התמונה בתבנית וסדר הנדרש לו, והוא המתעסק במעשה מרכבה זאת, ומניע ומחיה ומהוה את הגשם המת, שאין רוח חיים של הווייה בקרבו. — ולזה אין לדמות בשום אופן פעולת המלאכה, לפעולת הטבע, וגם לכח התנועה (מעכאַנישע קראַפֿט) הפשוטה שלה בדוממים, ובמדריגה נעלה מהם, לכח הצומח והחיוני, שציור הכלל וההלקים שבהם מחוברים באחדות גמורה, וכאשר נבאר עוד בפרטיות:

הנה על פי הבחינה והנסיון בחכמת הטבע, נודע לנו משני אופנים של הסבה והתכלית במפעל הנמצאים: 1), הפעולה שהיא כאמצעי בחומר אחד, לסבב פעולה יוצאת ממנה להומר שני, ולזה היא נמצאת לנו כעצם בכוונה ותכלית למציאות הפעולה השניה. — 2), הפעולה שהיא סבתה לעצמה, או להוליד את עצמה בכוונה ותכלית בבלי־ אמצעי. — הפעולה מהאופן הראשון, היא ממין האמצעים, המועלים לצורך דברים אחרים, וע"כ תכונה „סבת המועיל" (ניטצליכקייטס-אורזאַכע). — והפעולה מהאופן השני, איננה כאמצעי לאפשרות המציאות של הזולת, אך מסבבת את מציאותה לעצמה בכחה הפנימי, וע"כ תכונה „סבה פנימית" (איננערע צוועקמאֶסיגקייט); ולהעמידך, קורא יקר, על תוכן הנאמר, נפרֵט העינינים בביאור יותר:

נודע לנו מתכונת הארץ והשתלשלות קורותיה בתקופות ימי עולם, כי הנהרים הגדולים בשטף מרוצתם, מוליכים ומביאים בזמן עליית המים (פֿלוטהצייט) גושי עפר ואדמה, הטובים לגידול איזה מינים מהצמחים; ולפעמים משליכים רצוא ושוב את רגבי האדמה והעפר על שפת ולשון הים, או בסביבות חופי הארצות

הנושבות; ומדאגה מדבר, לבל ישובו לכסות את הארצות האלה בתקופת ירידת המים (עבבע-צייט), יעשו התושבים שמה בתחבולות מיצָרים מִבְטָחִים וסוללות חזקות, לגונן על יבשת ארצם, ולבל ישטפום זרמי מים אדירים מחדש, ועי"ד עצות ותחבולות כאלה, תתגדל ותתרחב ותרבה ותפרוץ האדמה, לעשות פרי וזרע למינהו ולהוציא לחם ומזון לכל חי, תחת שהיו מקודם אך מעון לדגי הים. — אם נתבונן בפעולה טבעית זו כוונה ותכלית, לעזור ולהועיל באמצעי זה להתרבות האדמה המצמיחה חציר לבהמה ומזון לבן אדם, אז נעמיק שאלה, האם זה יֵחָקֵר באמת לתכלית וכוונת הטבע, להיות זה נהגה וזה הסר? — או היתכן לחשוב עמל ולהבל מזימה ועצה בלי דעת, כי תכלית מציאות הסוס הוא בעבור האדם, למען ירכב על גבו, או תכלית הגמל, למען ישא נטל משאו במסעו במדבר, או לא נבראו השור והפרה אלא לחרוש או לחלוב, והצאן והבקר והעוף למינהו ישחט לו, כי יתאוה בשר תאוה? — מכל המצויירים לנו לכוונה ותכלית באופן אמצעי הנזכר, חֲסֵרָה לנו כל הגבלה וידיעה מאומתת לעצמם, ומה שיתראה לנו כפעולה חצונית להועיל (בבחינת סבה) למציאות דבר חצוני אחר, נעשה בהזדמן על פי חוקי התנועה, ולא בכוונת מכוון, שציור פעולתו קודם באמת בפנימיות הפועל, כסבת הפועל בשכל ובמחשבה, הכוללת חלקיה תחלה. — אם אמנם במשפטנו נאמין ונאמר, כי סבת הפעולה ממינים הנזכרים, הנעשה עי"ד חוק התנועה (מעכאניש) של יסודות הדוממים, נגלה לנו תכליתה בעליל שהוא לתועלתנו; אך הבקורת העיונית אמריה תאמר, שהתנועה הטבעיית רק מסכמת אל התכלית המצוייר לנו בבחינת הנושא, ואולי יש לה עוד תכלית אחר סתום ונעלם לשכלנו, או הוא נעשה ע"פ המקרה לבד, ואנחנו רק נחפש ונתור בשכלנו, להניח הכוונה המדומית הזאת, והנצרכה ומועילה ומסכימה לנו! —

אך נמצא לנו אופן הסבה ממין השני, במערכת הטבע של הצומח והחי, והם הגופים בעלי אברים (אָרגאַנישע קאָרפּער), שתכונתם והרכבתם במזגם וגידולם והשתלמותם במינם, מצויירים לָנו בהכרח, שכאן נמצא וכאן היה סבת כוונה ותכלית קודמת, הסובבת בפנימיותה את עצמות פעולתה בכל חלקיה, וסידורה ואחדותה הכללית. האילן למשל, המוציא לפי חוקי צמיחתו את זרעיו למינו ומוליד אילן בדומה לו, וגם חומרו בחלקיו, המקבל משפעת היסודות של מערכת הדוממים (עפר ומים, ואור השמש ורוח), ומשנה ומחליף את מזגו, להסכימו לצורתו המיוחדת לטבעו; ואופן גידולו עם צמחיו ועָלָיו וגזעו נפלא ג"כ, מפאת התחדש בכל חלקיו ופרטיו רוח התיקון והזנה, המחיה ומקיים את הפרטים, והם עוזרים כנגד, להזין ולהחיות ולתקן ולהשלים ולקיים את הכלל כלו, ולהוליד כל אחד אילן דומה להם במין; מזה לנו אות ומופת, כי הבריאה החדשה של האילן השני, כלולה בסבת האילן הראשון גם קודם ליציאתו לאויר העולם, והמין שמור לבעליו בכוונה ותכלית נגלה לעצמו, ולא כאמצעי למציאות פעולה חצונית של הזולת. — ועוד יותר נגלה לנו הכוונה והתכלית, במשטר הטבעי של בעלי חיים, איך מחשבת הכלל, ובהתחדשות ההולדה בדומים להם, קודמת בסבתה לפעולתם,

ואיך הפנים הרשים של צאצאי אב אחד שווים לאב מחוללם, וישמרו את מינם, ואת הנפש אשר עשו להם בצלמו ותבניתו. —

והנה עוד לא יספיק לנו גם ביאור של המפעל הטבעי הנזכר, להמציא לנו הרוחה בפתרון השאלה: אם התכלית הנגלה לנו בעצמים של בעלי תבנית, הוא גם בכוונה ורצון ומהשבה של מכוון וחושב ומשכיל מקודם את תכליתו, ואם הוא כלול בהחומר בעצמו ובפנימיותו, או נפרד ונבדל ממנו ונמצא בעצם רוחני אחר? — או אולי כל התכליתות הנגלות לנו בפרטיותיהן של הנמצאים, בהצומח והחי ביחוד, תפוסים וכלולים בתכלית אחרון (ענדצוועק), שהוא כסבה אחרונה (ענדאורזאַכע) הפועלת בכוונה ומחשבה של עצם נשגב ורוחני, מופשט מכל מושגי החומר, ואשר ביחודו כולל את הכל? —

לפי ההנחות של איזה חוקרים, נמצא בהחומר בעצמו של כל בעל תבנית ואיברים במערכת הצומח, כח פנימי המצמיח, או נפש צומחת, ובבעלי חיים כח חיוני, הנקרא נפש היונית, והוא עצם רוחני אדוק להרכבת החומר, ומעמידו ומקיימו. — אולם אם גם נחזיק בדיעה זו, השאלה לא תמצא תשובה נכונה, אם הנפש הצומחת והחיונית נבדלת מהחומר וקודמת לו, או כלולה ומאוחדת אתו, ואיך נבאר לנו אופן התיחסותם זה לזה וערך פעולתם, ואיך נבין פשר הדבר, כי הצורה פועלת במחשבה בהחומר, או להיפך, ואיה מקור הכלל הקודם לחלקיו? — והנה עוד ידענו על פי הנסיון למשל, כי יסודי הדוממים הארבעה (אש, רוח, מים, עפר) הם אמצעים לעזור ולהועיל לתולדת הצמחים, והצמחים טובים ומועילים לקיום החי, והצמחים והחי נחוצים ומועילים לקיום האדם, ובזה ניכר פעולות שונות שהם סבות לתכליתות אחרות, והאחד אמצעי לתכלית הזולת, והשלם שבכל התכליתות הוא לצורך קיום המין האנושי! — וסוף סוף נוסיף לשאול, לאיזה תכלית נברא האדם? — אם הסידור הנאות (אָרגאַניזאַציאָן) נגלה לנו כספר במחזות היקום, והאחד נוצר בשביל השני, וזה השני לצורך השלישי, וכן בתמידות עד אין סוף, עוד החידה סתומה ונשארת בלי פתרון תבוני, מה הוא ואיזהו התכלית האחרון, הנכסף כל עת בהגיגנו, ובלי הגיענו עד קצו? —

ואנחנו בחלק הבקורת של הפילוסופיא העיונית הראינו לדעת במופתי השכל והיקשיו, שבעצם השאלות הדומות לאלה שהקדמנו, אי אפשר לנו באמת להגיע להתְרָתָן באופן מספיק ובדרך ההגבלה והמחוייבת, על פי משפטי השכל ומושגיו וסימניו המובהקים, והאפשריים לנו באותות ומופתים הותכים רק בעולם הבחינה והנסיון! ובענין הכוונה והתכלית האחרון הנדרש לנו, אין מקום להגיע לְפֵשֶׁר הדברים באופן מושכל ומוגבל וקבוע (קאָנשטיטוטיף), ולגזור אומר בהחלטה, לחייב או לשלול צד אחד מצדדי הקצוות הסותרות זו לזו בשרשם ועקרם, ועל דרך הויכוח (דיאַלעקטיש) נוכיח לדעת, כי יכזיב כל משפט חיובי (פאָזיטיפֶעס אורטהייל) בלִדְתו, וכי אין בכח השגתנו המוגבלת לעשות לנו איזה ציור ומושג נאמן מענין מה, הנעלה מכל דמיון (אַנאַלאָגיע) ויחוס וערך הדומה במקצתו, או גם בשלימותו, להנכסף לנו בדרישה האמורה! — על דרך הפלפול והויכוח, ואם ברצוננו להעמיד עקרים בדברים נעלים ומופשטים אילו, נגיע לבסוף למשפטים מתנגדים (אַנטינאָמיען) ההפוכים אילו לאילו מהקצה אל הקצה:

כי לא ימלט להניח ולְאַמֵת אלא אחת משתים. א׳): הנחה (טהעזים): כל הפעולות אפשרי־המציאות של החומרים הטבעיים, מההכרח לנו להשיגן בציור מושכל ואפשרי, כי מוסבות בלכתן בעצמותן ע״ד חוקי התנועה (מעכאַניש) לבד, ובשלילת כל כוונת מחשביית, ובהעדר כל תכלית רצוני. — ב): הנחה מתנגדת (אַנטהיטהעזים): יש איזה (איינינע) פעולות של הטבע החומרי, אשר אי אפשר להשיגן ולבארן לבד על פי חוקי התנועה, רק מהנחוץ לנו לציירן במשפטנו על פי סבות וכוונות תכליתיות! — בין ההנחות המתנגדות הללו אי אפשר בשום אופן למצוא פשר נכון בדרך ההגבלה (קאָנשטיטוטיף), ואם נרצה ליחס את היסודות של צורות וציורי השכל, האדוקים לעצמו בבחינת הגבלתו בהגיונו ע״ד מאמריו (המושגים השרשיים) וכלליו וסימניו (הזמן והמקום) אל הדברים החצונים בתולדות הטבע כאשר הם בעצמותם (דיא דינגע אַן זיך), אז נבוא לידי המבוכה הנזכרה, ונכשול בדרך הויכוח להוציא משפט מעוקל הסותר להמשפט ההפוך לו מראשו לסופו! —

כל חוקרי תבל עמלו לריק ויגעו לבהלה, להשיב תשובה נצחת על השאלה הגדולה הזאת! לא ראי זה כראי זה, אך הצד השוה שבהן, שחתרו לעלות אל היבשה מים הספקות אין סוף זה, ולא יכולו! אלה מהפילוסופים העומדים במחשבה (אידעאַליסטען), הכחישו בכלל בההנחה, כאילו נמצא למפעל כל טבעי איזה כוונה ותכלית; ולדעתם הטבע משלים את מלאכתו ע״פ חוקים פנימיים בכח התנועה שלו, ובהכרח יעשה הכל בסידור המלאכותי, ובאין תכלית ומכוון לו במחשבה תחלה, והתכלית הנגלה לנו בהיסודות והמורכבים מהם, נעשה על פי הזדמנות והמקרה; והיא דעת דעמאָקריט ועפיקור. — ומהם שהניחו ליסוד שרשי של העולם ומלואו, רק מציאות עצם אחד רוחני, והבלתי מושג לנו רק בשתי פעולותיו, שהם מדותיו ותואריו, והמצויירים לנו בצורת המחשבה (השכל הרוחני) וההתפשטות (הגשם), שהם גלוייו והארותיו בעולם העשיה, ולא נמצא באמת רק העצם היחידי הזה, המסבב את עצמותו ואת פעולתו אין חקר, וכל הנמצאים הפרטיים הם מקריים לבד ובטלים באפוסס, אם אין עומדים ומתיחדים בו, כי אין עומד באמת בעולם הרוחני והמחישה אלא העצם היחידי ובלתו אין עוד; וזו שטת שפינאָצא. — אולם בדרך אחר הלכו העומדים בעולם המעשה והבחינה (רעאַליסטען) והדורשים בשטת אריסטו: בהנחתם צורת התנועה והכח הצומח וההיוני בפנימיות החומר היסודי, הקדום ובלתי נברא (היולי) בעצמו, והמעמיד את עולם הנמצאים (הַמְכוּנָה הטבעיית) בכוונה וסדר מלאכותי (טעכניש), דומה לצורת השכל באדם, העושה בכוונה ותכלית, וגם הוא נשפע בחלקו מכללות השכל הפועל, המניע את החומר היסודי ומשפיע את הכל. — לעומת זה ההליטו אומר בעלי האלהיים (טהֶעאִיסטען): כי הסבה הראשונה של כל נמצאי היקום, הוא עצם נעלה ונפרד מהטבע, והעושה הכל בהשכל ודעת ובמחשבה קודמת למעשה, והוא הבורא והיוצר, והמחרש ברצונו והכמתו הקדומה את עולם הרוחניות והמוחשיות, והוא אלהים. —

אם נפנה לימין או לשמאול בביקור מושכל במקור ההנחות של החוקרים הנזכרים, ונעבירן אחת לאחת תחת שבט הבקורת העיונית, אז לא יצדקו כלן

במשפט, ומום בם לא יצלחו למלאכתם הרצויה! — שטת עפיקור וסיעתו, היא היותר קשה להבין באמת, לפי שלא יאומן כי יסופר, שמציאות הנמצאים היא בהתחלתה רק מקרית לבד, ויציאת המחודש בפעולה נעשה בלי סבה קודמת לה, שאין לה תפיסה לא בשכל ובחוק הגיוני, וגם לא בשימוש ההרגלות הנתודעות בעולם הנסיון; ואיך ישוער ויבואר לנו הסדר והערך השולט בכל מערכות הטבע, והמורה בעליל, לא לבד בדוממים, אך ביותר, בממלכת הצומח והחי, כי ע״פ חקים וכללים שמורים יצאו ויבואו בתולדותם ובסוגיהם ומיניהם, ושיש להם על כל פנים תכלית מועיל ונגלה לנו לעצמו או לזולתו? — ואיך יצוייר לנו לבסוף מעשה אנוש ותהבולותיו, עם רוב ידיעותיו במושכלות ומדעים, והעושה ברצונו ובחכמתו על אופניו להגיע בכוונה לתכלית השתלמותו? ואם מקרה קרה לכל, ולהתחלת היסודות הראשונות, איך יושכלו חוקי התנועה ועצמות הכחות הרוחניים (בהצומח והחי), שנתגלו להשגתנו כפועלים במשטר וסדר תמידי, ופקודים ישמרו ברגילות ולא יעבטון אורחותם, ואיך יותפס לנו בשכל, כי ההזדמן עושה כל אלה? —

יתר שאת ועוז להשטה של שפינאָצאַ, המניח את מציאות עצם אחד, הממלא את העולם ביחודו ומעמידו ומהוה ומחיה את הכל, ונתגלה לנו בכבודו תמיד בגילוייו הרוחניים והמוחשיים, שהם מושפעים מאורו אין סוף, והמאציל והנאצל מתיחדים ביחוד גמור, כי הוא מקומו של עולם, והוא אלהים.

אך באמת לא הרויח שפינאָצאַ מאומה בהנחה זו! כי מה תועיל לנו דעתו הקבועה אצלו, כאילו המחשבה וההתפשטות לבדן נמצאות לנו כעצמות התוארים היסודיים של העצם היחידי והפשוט והמתגלה לאור על ידן, באין לנו אופן ההשגה, איך פועלות ונפעלות זו על גב זו, ואיזה יחוס וערך בחיבורן וסידורן? ובכלל, איך הרוחני עוסק ועושה ופועל בכוונה ותכלית על החומר והגוף המתפשט! ואיך ימצא פשר בהנחתו, להחידה הסתומה הנדרשת לנו, לברר ולפרֵש לנו שום שכל את הדברים המכוסים בעינינו בידיעת והבנת הטבע? —

גם חסרון בהנחתם של העומדים בעולם המעשה והנסיון ומעֻוּת הוא, שתיקונם אינו עולה יפה! אם לפי דעת אריסטו, החומר הקדמון (היולי) בלי צורה הוא, איך מתנועע ע״י כח (או נפש) מניע אותו, ואיך יקבל את הצורה הזאת ע״י השכל הפועל? ואם הנפש הצומחת והחיונית שבפנימיותו (שהיא סתירה גלויה לעצמות החומר, המצוייר לנשלל מכל צורה!—) מאוחדת עם החומר לעצם אחד, או שנים ונפרדים המה, רק מצטרפים לפעולה יחידית? ואיך יצוייר לנו אופן פעולתם והתיחסותם לחוברת זאת? — ומה גרויה עוד בההנחה הקדומה לו, כי נמצא עוד מקור אחד לחיות והשפעה רוחנית בעולם (השכל הפועל), באין לנו מושג כלל מציור כזה במחשבה מהקודם אל המאוחר, ומחוסר לנו כל שיעור ודמיון מה (אַנאַלאָגיע) בכל בחינה והגיון, גם בתשמושי עולם המעשה והנסיון ובמשפט נאמן גם מהמאוחר אל הקודם? —

וזאת היא ג״כ טענתנו נגד בעלי האלהיים (טהֶעאיסטען); איך יניחו משפט קבוע על מציאות דבר נעלה ועצם פשוט חוץ להטבע, ויעשוהו לעקר באמונתם, כי הוא מקור כל השלימיות והתוארים הנעלים מהשגתנו, ושהוא יסוד כל הנמצאים

וסבת כל הפעולות הטבעיות, ושאין אופן אחר אפשרי להמצאן? — ואיך יצדיקו התועים האלה את הנחותיהן, ואולי עוד נמצא בעצמותם (בפנימיותם של הפעולות הטבעיות) סבתן לעצמן והפועלות לפי חוקיהן, וכפי המשוער במקצתן באמת, על פי ובעזור הדרישה בחכמת התנועה (מעכאַניק) בימים האחרונים? —

והנה הטעות השרשי המשותף להשטות הנזכרות בשוה הוא: כי העמידו לעקר (דאָגמאַטיש פּערפֿאַהרען) בהגיונם, מה שמוטל בספק גדול, ושאין מקום לאפשרות הנחתם באות ומופת חותך כלל! — כל החוקרים הקודמים הניחו בדעתם, כאילו עצם הטבעי מושג לנו כענין עומד בפני עצמו (דאס דינג אַן זיך) ונח ושקט בלי תנועה, ונעדר כל תואר והגבלה, וכינוהו „סבה פנימית לפעולתו החצונית", וחשבו את הפעולה כצורה, או כתואר (פּראֶדיקאַט) להנושא הזה, ורק בתשובתם על השאלה, אם נוסיף לפעולת הסבה הזאת (קויזאַליטאֶט) עוד מושג הכוונה ותכלית (צוועקבעגריף), נפרדו כהגיונם למפלגותם ולשונותם: אלה הכחישו לעצם הטבע כל כוונה ותכלית (צוועקבעגריף) בכלל, ואלה הניחו אותו באופנים שונים! — וכפי שהוכחנו לעיל, השאלה השרשיית הזאת לא תמצא לעולם פשר, אם נחשוב עמל, כי יש אופן להעתיק ציורי וכללי השכל, (החקוקים לו בכח הגיוני לבד, ועל פי גבולי מושגיו וצורות המאמרות וסימני המחישה) אל המציאות בפועל של הדברים הנמצאים בפנימיות עצמותם לעצמם (דיא דינגע אַן זיך), שהם מכוסים ומופלאים ונעלים מציורי השכל המוגבל, ולזה אין מקום לאפשרות ההאמתה או ההכחשה של משפט קבוע ומוגבל בהנוגע לזה; ואם נניח משפט אחד המחייב איזה הנחה מוגבלת, אז יבוא הצד שכנגדו (ההנחה המתנגדת לה) ויכזיבו, ומי יכריע ביניהם, ומי יצדק בהשפטו בין הקצוות האלה? — אך על פי דרכנו, אשר דרך הבקורת (קריטיציסמוס) נקרא לו, אין מקום לסתירה ולמבוכה בשאלה הנדרשה, ואין אנו מחליטים כלל (אויסמאַכען) לְתַרְצָה בדרך מוגבל, ולהציב יתדות נאמנים, המצדדים בזכות איזה עקר (דאָגמאַ), מאחד מהעקרים הנזכרים; וכך נשיב כהלכה: לפי תכונת שכלנו המוגבל, ובבחינת הנושא לבד (סוב-יעקטיף) מוכרחים אנחנו לשפוט את כל תולדות הטבע החומרי וצורותיהן, כאילו ילכו ויבואו על פי חוקי התנועה (מעכאַנישע געזעטצע), ונניח אופן אפשרותם לפי השגתנו, המותנית ותולה ועומדת מציורינו השכליים המחוברים ונגדרים לסימני המחישה, ובידיעתנו והכרתנו רק את מראות (פֿהאֶנאָמענע) הטבע בעולם הנסיון לבד. — וכן מוכרחים אנחנו, ובבחינת עצמנו לבד, לצייר ולשפוט גם כן, כי יש איזה (אייניגע) תולדות בטבע הנמצאים החומריים, אשר לא יספיקו לביאורן ולציורן ע"פ חוקי התנועה לבד, אלא נצרכין, במשפטנו הנושאי, להמָצְאָן, עוד לסבות תכליתיות (ענדאורזאַכען—). וכן מהוייבים אנחנו לתור ולחפש כפי יכולתנו אחרי רוב סבות התנועה, ולהשיג את עולם המחישה במשפט הגיוני של כל סבה וסבה, הפועלת לפי חקי תנועתה לבד ולתכלית קרוב ומסובב פעולה קרובה, שהיא סבה לפעולה אחרת, וכן להלאה; ולהוסיף ולדרוש במופלא הקישור והסידור הנגלה לנו בחוקי הבריאה, ולהגיע בחקר מתמיד ואין־סוף, להבין ולהכיר ולבקש תכלית לא לבד בכל פרט ופרט של הגשמים הפועלים למיניהם, אך להשתדל בידיעת הטבעיים על צד

היותר מעולה, ולעלות ממדריגת הפחות אל הנכבד ממנו, ולמצוא באופן הדרישה היתירה, שהיא תפארת לאדם המשכיל, את החוליות התכופות בשלשלת היקום, ולהתבונן בהן סבתן ותכליתן ביחוסן לעצמותן, ובקישורן ואחדותן לתכליתות היותר נעלות לפי השגתנו השכליית. — וכבר נפתחו לנו שערי הדרישה באלה באופן הנזכר בימינו, בעזר מבחרי החכמים העסוקים בידיעת הטבע (נאטור-פָאֶרשער).— על אופן הדמיון והערך, (נאַך אַנאַלאָגיע) נוכל לשער בהנחה מושכלת, כי נמצא כעין חיבור והצטרפות והשתתפות וקרבות הערכים בפועל בין הסוגים והמינים הראשיים השונים במערכת הצמחים ובעלי חיים, כמו למשל, נולדו ממין בעלי החיים השורצים במים (וואַססערטהיערע) בעלי חיים אגמי ביצה וטיט־יון (זומפּפטהיערע), ומהם תוצאות לבעלי חיים ביבשה (לאַנדטהיערע), ועוד התקוה נשקפה לנו, כי פה יש מקום למצוא יסוד נאמן בעזר חוקי התנועה לבד. —

וככה נשתדל בהוספת הדרישה המתמדת הזאת, לעלות במעלות על סלם הסבות השרשיות, ולְמַעֵט כפי האפשר מספרן, ולצַמְצֵם מנְיָנם לסך היותר קטן בכמות.— ואולי העולם של הרוהניות ושל המחישה מאֵם אחת יצאו, ומקור אחד לשניהם בבת אחת! — אף אמנם אין להכחיש, כי בההנחה או ההשערה הזאת של התבונה, הסכנה כרוכה בעקבה (עס איזט איין געוואַגטעס אונטערנעהמען דער פֶערנונפט)!— אולם גם בהוספת ורבות דרישתנו, להגיע ליסוד הסבות הראשונות המוטבעות לפי חוקי התנועה הטבעית, ואם גם התקוה נשקפה לנו, ונתנשא בהרחבת ידיעותינו, להשגת את הַטֶבַעַת המאחדת בעיגולָה את חוליותיה, עוד תקצר יד שכלנו המוגבל, לרדת עד סוף הישיות העומדים בראש השורות, מפאת ההעדר של ההכרה האנושית מכלל צבאות היקום, ועם רוב אוצר ועושר הבחינות והנסיונות המהוכמות, אשר נתגדל להגיע עָדֵיהֶן במערכת המחישה, עוד תֵלֶא תבונתנו, בדְרָכָה עוז להעפיל לעלות למקור ההתחלה המכוסה ומופלא מאתנו של עצם הכח הפנימי (של הצמיחה והגידול והחיות), ואין כל פעולה מלאכותית שבעולם התנועות (חוקי הפירוד וההרכבה) ביכולתה, להעמיד ולברוא ולהרכיב את הכח הנסתר, המצמיח ומחיה ומהוה אף ירק דשא אחד, או זבוב פורח אחד בנשמת רוח חיים באפו! —

לו נפל בנעימים גורלנו, ולוּ היינו מושפעים בשכל משקיף ומסתכל (אינטויאיטיף) בפנימיות העצם, ולחדור בתוך הדברים כאשר הם בפני עצמם (דיא דינגע אן זיך), ומסוגלים באספקלריא המאירה של השגת הכחות הרוחניים המעמידים את הנמצאים הטבעיים, אז עלה בידינו להשיג את החלקים והפרטים בעצמות הכלל הקדום להם בעקרו ותחלתו, וכאילו בציורו לבד כבר נתונים וכלולים בו. — אך שכלנו הוא רק משכיל בשטחיות המראות החצוניות, הנתונות לו מהמחישה, ועל פי בחינתו מוכרח הוא להשיג את החלקים כאילו הם המרכיבים ומעמידים את הכלל, ומהמאוחר אל הקודם מכנים בדעתו את הפרטים למיניהם בבנין ומנין בהיקפו של כללותו, ולזה אין באפשרותו בבחינה זו, להשיג את התכלית והכוונה הקדומה לפעולה, כסבתה לעצמה.

והיוצא לנו על פי דרך הבקורת העיונית, כי באופן ההגבלה (קאָנ-שטיטוטיף) בעזר המושגים והצורות המיוחדות לשכלנו, אין להחליט אומר,

אם נמצא באמת סבה בכוונת חושב לתכלית אחרון בטבע או לא, ואם יבחר המאמין או המכחיש בהשערה ובסברה בעלמא, בהנהתו את האמת הטובה וישרה ביותר בעיניו בין שתי הקצוות, הבוחר יבחר, והחדל יחדל! — אך כל אמונה ונטויה המשוערת לבד בנפש, וכל האמתה בסתמא של דבר מה, איננה ראויה לכנותה בשם „הוכחה ועדות הגיונית", הצריכה לאות ומופת עיוני על פי חוקי ההגיון, ולא תכיר משפטי השערות ואמונות בדיניה ובגזרותיה המוחלטות, ושואלת ודורשת תשובה נצחת בהן או לא, ובריא הגיוני ולא שמא והנחה של אמונה או נטוייה נפשיית המשוערת לדעתנו לבד. —

לא כן מעמד החקירה, אם רק נצעוד מתון מתון, ובדרך ההגעה והתקרבות (רעגולאַטיף) בבחינתנו לבד, ועל פי ציורי הנושא (סוביעקטיף) נחפש ונתור בפשר הדברים הנוגעים לנו ולאושרנו בחיי עולם המעשה (במוסר ומדות, ובחובותינו לזולתנו במשפחה ובקיבוץ), שהמנחוץ לנו לדעת איזהו דרך שיבור לנו בפועל, וביחוס לקיום תמידי של שלומנו וטובתנו בהיים הארציים, ומחוייבים אנחנו בעל כרחנו, להמציא לנו הרוחה בסידור חיינו, ובבחירתנו בין הטוב והרע, בין המועיל והמשלים כחותינו הגופניים והרוחניים, ובין המזיק לאושרנו וקיומנו והמסוכן להצלחתנו. — ואם גם לבעל המדותי האמתי ולהמשכיל השלם מעודו בכל מעשי חייו ומנהגיו (ובלי מניע הצוני, רק מנטויה פנימית [בתכונת נפשו בטבעו] לא ישה מדרך הטוב והישר ברצונו הטוב בעצמו, ובהחוק המדותי המוטבע באופן נעלה בקרבו ולבו, והמכריחו בכחו הפנימי בעצמו לכך—) אולי אין מהנצרך לו לכל חקירה ודרישה בענין האמתות הנצחיות (בחירה חפשיית, השארת הנפש, מציאית עצם נשגב); ועוד אולי יוכל להחסיר ולשלול הַמָּצְאָן ושאלת אמתתן בכלל, ובזה עוד לא יחסיר נפשו מטובה ואושר. — עכ"ז רוב בני אדם הנחשבים לבינונים, ובמספר עצום מההמונים והדיוטים בכל האומות, משועבדים לתשוקות ותאוות חומריות בטבעם, ויצרם מתגבר עליהם מגוהם מרחם, למלאות רצון כל כוסף ותענוג גשמי לתועלת חיי בשרים, גם אם ע"י מלאות הסאה בתשוקות והמודות מוחשיות, יזיקו לרצון והירות זולתם, ואם יֶחֱלַק לבם לתאות הנרדף ויאשמו, אז יסיגו גבולי האושר הכללי, והפרט יסכין את התמדת הקיום במשפחה ובחברה, ויפריעו פרעות לבלי־חק במוסר ומדות, וישביתו כל מוסדות הסידור הקיבוצי! — הרצון הפרטי התלוי ועומד בתנאי המחישה לבד, איננו בעל חורין באמת, אך עבד עולם ליצרו, וכל טיבו ושלומו וקיומו האמתי משועבדים לכוספו הרגעי התקיף ממנו. — וסימן וראיה לנחיצת העמדה של עקרים אמוניים, [כהנהות קדומות, שאין להם אות ומופת על פי הגיון מושכל בהגבלה, אך לדעתנו נעלות בעצמן מכל מופת נקנה ואינן צריכין לו, ומשוערות לבעל התבונה בהפילוסופיא המעשיית (פראַקטישע פֿהילאָזאָפֿהיע) לאמתות נחוצות ומאומתות על פי משאלות והצטרכות התבונה המעשיית (פּאָסטולאַטע דער פראקטישען פֿערנונפֿט)], לפי שהן מפורסמות למקובלות בכל אומה ולשון, ונתישנו מזקנה בתולדת דברי הימים, ונתנחלו לנו בירושת אב לבן. — ראשי המחוקקים ומניחי הדתות, ידעו והכירו מעולם את הפנה הגדולה הזאת, רצוני נחיצת ההגבלה והעמדה של כללים וחקים נצבים במעשה החיים, הנחוצים לקיום ואושר מתמיד בחיי הפרטי

והביתי והקיבוצי, ומאז ומקדם הכניסו את עצמם בדרישות ולימודים היותר מועילים וטובים, להנהגת החיים המדותיים וסדר קבוע בכל הנוגע לשלימות והתאשרות המין האנושי. —

ונשוב אחרי הקדום למקום שיצאנו משם: שבעזר ההתבוננות על דרך ההגעה והתקרבות לבד, לבקשת הכוונה והתכלית בקישור הנמצאים השונים במראות הטבעיות, הנגלות לנו בעולם המחישה, (ולא בהגבלת של המצוייר לנו מפנימיות העצמים כמו שהם לעצמם, והנסתרות להשגתנו ואין לה תפיסה מהם. —) נמצא לנו אופן מְמַצֵּע והמְפַשֵׁר בין הגזירות של ההנחות, הנראות לנו בשטחיותן כסותרין את עצמן ומביאין אותנו במבוכה עצומה, דומה לאותה של המהלך בין שני שבילין של אש ושלג!— רק באופן הנבחר מאתנו, יבוטל כל ניגוד ויסולק כל קושי מתחלתו: הטבע מורה לנו באצבע, כי כל נתיבותיו שלימות, ומוסבות בלכתן לאיזה תכלית עוזר ומועיל להאחד בשביל חבירו, ולפי ציורנו ומשפטנו בבחינת הנושא (סוביעקטיף) מוכרחים אנחנו להודות, כי כל מפעל טבעי יש לו סבה בהכרח והמסובבת אותו לצאת לפעולתו בכח התנועה (מעכאַנישע קראַפט) וחוקיה המסודרים, ונודעים לנו מפי הנסיון. — האף אמנם הורשנו להכחיש כל סבה רצונית בכוונה ומחשבה קדומה לפעולתה, בהגלות לעינינו חוק נחקק וסדר קבוע במשטרי הפעולות הממלאין את תפקודן בבלי דעת וחירות, אך באונס ושלא ברצון חושב, ויספיק לנו ביאורן בעזר חוקי התנועה לבד; — אבל התבונה האנושית עוד לא תסתפק בטעם וביאור כזה לבד, ועוד תעמיק חקר בשאלותיה, לפתור לעצמה החידה, אם בבנין עולם המערכה, בהצומח והחי, שנגלה בו מפעל טבעי מלאכותי (נאַטירליכעס קונסטטווערק), והמסומן בכל בעלי תבנית ואיברים (בגידול, והזָנה, והולָדה, ותיקון הפרט בחלקיו ע״ד כללותו), יש כוונה ותכלית רצוני במלאכת מחשבת (והקודמת בפנימיות כללותו לחלקיו המורכבים), או לא? — ועל פי בחינתנו, הדרך הנבחר, ויושר בדרישה תבוניית זאת, הוא: לצייר לנו מפעל הטבע, כאילו משתתף באמת בצורותיו השונות לאהדות כוללת, ובחיבורה את התכליתות השונים, והנראים, בהשקפת השכל העיוני לבד, כמתנגדים! — בהדרישה הנחוצה לנו בידיעת הטבע, מחוייבים אנחנו להכיר את יד הממשלה של חוקי התנועה, ולהתמיד בדרישה באין הפוגות, להבין ולדעת את תהלוכת משטרם ודרך קוו למו. — גם במערכות הצומח והחי למינהו, נצעוד הלאה בחקירתינו, ונעֲלֶה במעלות הבחינה, המשתלמת במשך הדרישות הנכוחות בידיעת הטבע, מהפחות להנכבד, ומהפרט להכלל, ונגיע לסוגים ומינים שרשיים הנעלים, והכוללים בערכם גם את היסודות היותר עתיקים, שנתהוו למקור הראשון או לההתחלה הראשונה של הסעיפים והפרטים המתפתחים והמשתלשלים מהם בכלל, וככה נמעיט מספר היסודות וההתחלות השרשיות, ונצמצם כמותן באופן היותר אפשר בדרישתנו. —

אבל לבסוף, גם אם נוסיף השתלמות בידיעות ומושכלות אילו, כח שכלנו המוגבל (ע״ד מושגיו האדוקים לו, וסימני המחישה ותנאיהם) לא יגיע למטרתו הנרצה, להשיג את הכוונה והתכלית הכללי, העומד בהתחלת השורות,

ומאגר בחוברת את כל פעולות הנמצאים בסבתן היסודית, מפאת החסרון הגדול (והנאמר והנשנה מאתנו), של כל התדמות וערך והתיחסות במשל ודמיון (אַנַאלאָגיע) למושג נשגב כזה, כי אין ידיעתנו תופסת רק חלקים ופרטים בתולדת היקום, ולא את כללותו גם החצונית, את כלו לא נראה רק מקצתו וזעיר שם וזעיר שם, ואם יעוד נשתדל ונחשוב לדעת זאת, עמל הוא בעינינו, כי לא נגיע עד קצו לעולם. —

כל מעשה אנוש ותחבולותיו הוא, לקבל את הטוב והאושר הזמני, אך הצרות והתלאות הרבות (אבות המזיקין מתחלואות ומומי הגוף וחסרוניו, ותולדותיהן וענפיהן, הצרכים והסכנות והפגעים, והמלחמות ודברי ריב וסכסוכים בין איש לאיש, ובין לאום ולאום כי יפרוץ —) ישחיתו ויהרסו ברוגזָם את מנוחתו וכל טיבו ושלומו, ולא יאושר בארץ—; ואם לפתח הייו החטא רובץ, ורע ומר גורלו כל ימי מגורו בארץ, אז יחשוב חשבונות: כי בעולם השפל הזה לא יפול חבלו בנעימים, ויאבד דרך האושר ויחסיר נפשו מכל טובה; ובסבוכת שעיפיו ומעמקי רוחו יבין ויכיר, כי לא זה תכליתו העצמי, ואין תעודתו בחיי בשרים לרגעים, ולשבוע עמל וכעס ומכאובים בעוה״ז. — ולמען לא יתיאש מגאולתו העולמית, ולהגיע לתכלית שלם ומאושר בחבלו בקיום מתמיד, ולמען לא יטבע במצולות מים אדירים של אפיסה וכליון בגופו ונפשו, ובעצמות רוחניותו והשכלתו (שהיא יתרונו מן הבהמה. —), נצרך ומוכרח הוא (בבחינת השגתו ובתכונת רוחו הנושאית —) לבקש תנחומות־אֵל ומשיבת־נפש בהגיגו, ובציורי מחשבתו בחקר־הדבר, כי יש מוצא לתכונה ותכלית נצב לו מראש, בטרקלין של עולם הרוחניות הצפון לו, בהשגת תכליתו האמתי, ובקבלת שכרו בהתאשרות נצחית של הנפש הנשארת גם בהיתוך וכליון איברי הגוף, ושכרו לא יקופח מהעצם הנשגב והשלם וטוב בתכלית השלימות והטֵבה, ואשר לא לתוהו ברא ועשה את הנפש הזאת. — —

האמתות הנצחיות אינן צריכות לאותות ומופתים על דרך הנקנה בהיקשי הגיון של השכל, וגם אין בכח השכל כלל, הקצר באיכותו ומוגבל מכל צר, להחליט בראיותיו והנחותיו את אמתת העקרים הנזכרים! — רק התבונה (פֿערנונפֿט) החושבת, תדרוך עוז על שלבי הסולם העומד ברוחניות של עולם האצילות, וכן דרכָה ותפקודָה, להסתכל במעשי בראשית, ולתור ולהקור ולבקש חשבונות בצורות נעלות, להגיע על אופנן למקור הסבות ולהתכלית האחרון, ובדרך ההגעה והתקרבות (רעגולאַטיף) לבד, ולא בהגבלה (קאָנשטיטוטיף), תתקרב בהדרָגה למטרתה, להשיג בהסתכלות עמוקה שלה, את סגולת העצמים הרוחניים בקישורם לעצמם, ובתכליתם השרשי והאחרון, הנכסף לידיעתה ולהתאשרותה כל הימים. — —

השקפה כללית.

בשימת עין בכלל על כל חלקי הפילוסופיא והפנות החדשות, אשר יצב דלתיהן הדגול מרבבה עמנואל קאנט, ואשר בדרכו של הביקור המושכל (קריטי-ציסמוס) עוד עומד לנס בראשי איזה פרקיו עד היום הזה, נפליא לראות את כחו וגבורתו בבקורת הופשה שלו, ואופן חקירתו בשכלו העמוק והמחודד (שני כשרונות נעלים, הבלתי מצויים ברגילות מאוחדים אצל אנשי שם גם מהיותר מצויינים), לצרף וללבן בכור בחינתו הזכה, את כל יסודי השטות העיוניות בהדרישות והלימודים הנוגעים לידיעת האדם בכלל, ולהראות בעליל את חסרונותיהם בעקריהם, וטעותי הנחותיהם המקובלות עד זמנו למפורסמות לאמת! — מימי החוקר האַנגלי באקאָ פאָן ווערולאם, האיטאלקי שורדאנאָ ברונאָ, ותלמידיהם מעבר מזה; ומזמן קארטעזיוס הצרפתי, ברוך שפינאָצאַ ההאָלאנדי, ולייבניטץ־וואָלף הגערמאנים, ותלמידיהם מעבר השני, (אשר תמצית שטתם בארנו במאמרים הבאים והמיוחדים להם בספרנו), הורגלו כל הוגי דעות מהפילוסופים הללו בשוה, להניח כעִקר, ומקובל אצלם כדבר מפורסם שאין צריך למופת כלל, כי המחישה (זיננליכקייט) והשכל (פערשטאַנד), או עולם הנסיון (ערפאַהרונג) ועולם המחשבה (דענקען), שני ענינים נפרדים המה במיניהם, ואין מלכות האחת נוגעת בחברתה כמלא נימא; ורק בזה נפרדו החכמים ללשונותם בהבדלה בדיעה, שהאחד מְאַמֵת רק את פעולת השכל על המחישה, ומכחיש את כל ידיעתנו והכרתנו של המוחשיות ובפעולה שרשיית שלהם עלינו; והשני להיפך, מחזיק באמתת כל בחינה הנתודעה לנו בהכרה נאמנה בעולם הנסיון, ופעולות החושים באמצעות על שכלנו לבד, ומכחיש בכל דבר רוחני העומד לעצמו, ותלוי ומותנה רק מהגיוננו המופשט מכל פעולה ורושם וסבת המחישה! — ע״י הניגוד היסודי הזה, עם ההנחה המוטעת הנזכרה, נתרבו השאלות ונתרחבו הספיקות במחנה החוקרים, ובסבת זה נבוכו העשתונות של כל בעל שכל־בריא, והמשתוקק לדעת דבר ברור והכָרת האמת לאמתתה, ובשלילת כל הפלפולים הדקים וכל הוויכוחים החריפים, ושאין להם על מה שיסמוכו, ומגששים בערפלי הדמיון ומשאות שוא ומדוחים; וע״כ ירד יקר החכמה הפילוסופיא עשר מעלות אחרונית מאשר היה בימים הבינים (מיטטעלאַלטער), וכל כבודה גלה ממנה אצל המון דורשיה מלפנים, והמתרחק מהעוסקים בפילוסופיא והמונָס, הרי זה משובח! — ונוסף לזה, הנה בא איש־הרוח, החוקר הנפלא דוד הומע, וקרדום בקורָתו המחודדת בידו, להכות את כל בית הפילוסופיא העיונית לרסיסים, ובשכלו הבהיר ולשונו הצרופה והצחה, הראה לדעת, איך לשקר נחלו לנו הפילוסופים, (מימי היוונים עד זמנו) יסודות ועקרים הגיוניים בדרך ההיקש וגזרת ההגיון, לאַמָת הנחות ותולדותיהן מהקודם אל המאוחר (אַ פריאָרי) במשפטים מקשרים ומחברים (זינטהעטישע אורטהיילע), ושאין אפשרי לנו להחליטם לאמת גמור בשום אופן מושכל, לפי שע״י משפט כוזב ומדומי לבד, נוכל לקשר הדברים הפרטיים הנתנים לנו בהמחישה, וההרגלות היומיות ותמורות המחזות הטבעיות

בפרטיותיהן, לכללים מוכרחים, ולומר עליהם כי הוא זה, ואין פרט יוצא מגזירת משפטנו והגיוננו! — בספריו ומאמריו (הכוללים „חקירות על השכל האנושי"), הוא מורה לנו בראיות שכליות, שרק במשפט מפריד ומהתך (אַנאַליטישעס אור-טהייל), המהנדס בחכמת המדידה והמספר, מאַמת משפטיו מהקודם אל המאוחר, ויגזור אומר בהיקשיו ותולדותיו בהכרה ובכללות; לא כן תוצאות המשפטים המרכיבים (זינטהעטישע אורטהיילע), הלקוחים משדה הנסיון בעולם המחישה וטבע הנמצאים, שהם נעשים מהמאוחר אל הקודם (אַ פּאָסטעריאָרי), וישאין להוציא מכל פרט ופרט, וגם בהנסיונות היותר רבות של המורגלות לבד, גזירה קדומה וכלליית על כל אפשרות המתרחש והמתרגש בהכרח! — וע"כ המספק הגדול הזה, הכחיש גם במאמרות השכל בכלל, ובמושג השרשי של הסבה והפעולה (קויזאַליטאֶט) בפרט, באומרו, שהנחה מוטעה כזאת נעשה במשפט-קדום, ובאין לו סמך וראיה מתורת ההגיון השכלי האמתי, ושבשתא כיון דעל על! —

קאַנט הכיר עוד בשנת 1770 את כל כבוד ועושר הדעת ואמתת בקורתו של המספק הגדול הזה, והודה בתמימותו וישרת לבו באומר ודברים בספרו „צורת ויסודות של עולם המחישה והשכל", וזה לשונו „זכרון דוד הומע הפריע תנומתי בעקרי הפילוסופיא (הומע שטאֶרטע מיינען דאָגמאַטישען שלוממער) זה שנים, והסיב ביותר את לבי ללכת בדרך אחר בחקירותי בשדה הפילוסופיא העיונית." — ככה התחיל קאַנט גם באופן דרישתו של הומע, לרדת בים הדרישות האלה, ולתור ולהקור ולבקר, ובבלי הנחה קודמת ועקרים מקובלים והקדמות למכביר, אחרי סגולת הכח האנושי וגבוליו וחוקיו השרשיים, ואם, או איך, יש ביכולתו בכלל, להגיע לידי נסיון ובחינה ולכל ידיעה והכרה, ובאין פנה יסודית כזאת בההתחלה של הדרישות הפילוסופיות, אז אין מקום מוכשר ואין מבוא, למבוכת הרעיונים והשטות המחולפות המכחישות אלה את אלה, וחסרון כזה כאן נמצא וכאן היה באמת לכל הנחותיהם וההלטותיהם של כל בעלי העקרים (דאָגמאַטיקער) מעולם, ומעַות משותף הוא לכלם בשוה, ומצדיק עליו את הדין של הכופר בכל, או המספק בכל, כעפיקור בדורו, לאָקקע והומע וחכמי צרפת (הענציקלאָפעדיסטען) בדורם. —

וזאת היתה בעצם ועקר החידה השרשיית, אשר הציג קאַנט כף בקורתה בשאלתו הכלליית, בפתח ספרו הנעלה „איך אפשריים המה משפטים מרכיבים ומקשירים (זינטהעטישע אורטהיילע) מהקודם אל המאוחר?" — פשר השאלה הזאת, הוא מלאכת אומנותו ומעשה תפארתו המפורסמת לשבח, ובהראותו בבקורת נאמנה את פרשת גדולתו של השכל האנושי, הצועה ברב כחו, למדוד בשיעורין ולמנות ולספור את עצמות כחותיו וגבוליו ומדותיו, ולבוא חשבון בדויק נפלא ומתבודד, את אוצריו ושפעת מכמניו, עם המלא והחסר בחדריו, האפשרי והנמנע, המחויבי והשלילי, האמיתי והטעותי, ועיד"ז הראוי לקבל ולקרב, והנאות להכחיש ולהרחיק מכל היסודות וההנחות השרשיות, או מהויכוחים והפלפולים הבטלים ומבוטלים של בעלי העקרים באלהיות, בחכמת הנפש, והטבע. —

ונעתיק פה גם כתב עדותו של הסיני ועוקר הרים עמנואל קאַנט, אשר כתב בעצמו בהקדמתו לספרו „הבקורת" (במהדורא שניה משנת 1787), ואשר בה מציִיר בעצמו אופן חִדושו ודרך פעולתו בשטתו הזאת:

„עד עתה הונח (נאָהם מאַן אַן), כי כל ידיעותינו מוסבות ע״י הנשואים החצונים, אבל בכל העמל והיגיעה לבארן בעזר מושגי השכל, ואשר על ידם תתרחב הכרתנו, נשארו מעל בדרך ההנחה הנזכרה; לזה ננסה נא איפוא, אם לא ניישר דרך למצוא פתרון להשאלות בפילוסופיא, אם נניח להיפך, כי הנשואים החצונים מתנהגים בלכתם על פי הכָרת השכל, ואשר עיד״ז יסכימו ביתר שאת עם אפשרות הנרצה לנו להכרתם מהקודם אל המאוחר, ואשר על דרך זה נוכל לשפוט על הענינים החצונים גם בטרם נתנו לנו. — ודמיון רב יש בזה, להמחשבה העקרית של התוכן קאָפערניקוס, אשר לפי שטת בטלמיוס לא מצא אופן נאות, לבאר לנו חקי התנועות השמימיות עם ההנחה שלו, כאילו כל צבא הכוכבים יִסַבו בלכתם בעגולה נגד הרואה (צושויער) העומד הכן בארץ! — ולזה נִסה (קאָפערניקוס) את כחו באופן אחר, להבין ולברר בדרך יותר נכון את התנועות השמימיות, רצוני ע״י ההנחה, כי רק הרואה בארץ לבדו מתנועע סביב המערכה, ולא יפריע צבאות הכוכבים במסילותם״! —

ודומה להמרעיש עולם התוכנים, קאָפערניקוס, בדורו, כן היתה הנחתו החדשה של קאנט בדורו: כי לא המחישה (או הדברים החצונים הפועלים עליה), הנתנה לנו בפרטיות הנשואים המפוזרים לעצמם, ובבחינת כחותיהם הפנימיים כאשר הם (דיא דינגע אַן זיך), נודעת וניכרה לנו באמת, אך מראיתה לבדה אלינו תתודע, והיא מוסבה ומתנהגת רק בבחינת הנושא, ולפי תכונת השגתנו השכליית והכחות המוגבלים ואדוקים לתכונתה, (צורות כלליות של המאמרות, והסימנים מובהקים של המחישה, שהם צורת הזמן והמקום —) מוכרחים אנחנו במשפטים מהקודם אל המאוחר, לדעת ולהכיר נאמנה סדר וחיבור ויחוד בתנועות וחקי הנמצאים החצונים, ולעשות בדויק והגבלה נכונה, היקשים ומשפטים מקשרים ומאחדים בעולם ההגיון והבחינה המעשיית ובהכרח ובכללות, ועל פי האופן הנכון הזה (השתתפות צורות המחישה עם צורות השכל) לבד, אפשרי הוא לנו, להגיע לידי נסיון בכלל, וגם אפשרות הידיעה ביסודי החכמה של המדידה, והמספר, והטבע, היא רק מבוארת ונגלה לנו בעזר ההנחה הזאת! —

ככה הכחיש קאנט באופן החדש הזה, את כל הנחותיהם ועקריהם של הפילוסופים הקודמים לו, כן העומדים במחשבה לבד, וכן המחזיקים במעשה לבד; ומעבר השני, תשובה נמרצה ומושכלת על ספקו הגדול ושאלתו העצומה של הומע, וגם את המכחיש במציאות הדברים הטבעיים בכלל, את החוקר בערקעלי, העומד כלו ברוחני ובמחשבת השכל לבד; והגדיל לעשות קאנט בדיבורו הנפלא „השכל בצורותיו וכללי מושגיו לעצמו הוא רֵק ופנוי (לעער), והמחישה חומר עִוֵר הוא (בלינד), ובלי קישור וְאחדות וסדר לעצמה, רק שניהם ביחד מצטרפים בפעולת ההכרה והידיעה בעולם המעשה והנסיון: זה נותן צורה, וזו מקבלת בחומרָה שפעת פעולתו, ובהחסיר התנאים האלה, תחסר לנו כל ידיעה מוגבלת והכרה ונסיון בכלל, וכל בעלי עקרים (דאָגמאַטיקער) אך שוא ותפל יחזו, וכל פלפוליהם וכל ויכוחיהם והשערותיהם שדופי קדים המה״. —

עוד ספרים ומאמרים רבים כתב קאנט, המכילים גרגרי זהב של עשתונות חדשות, ונכבדות מדובר בם על כל מקצעות הלימודים, הנוגעים לענינים מחקריים

והנדרשים להאדם באשר הוא אדם משכיל על כל; ובקיצור נמרץ נזכיר רק איזה מהם, כי דברי חכם זה ראויים להשמע בכל מקום שמזכיר דעתו, ולפעמים מאירים ומתמימים את שטתו הכללייה, ואם עניים הם במאמר אחד, עשירים הם במאמר אחר, ותורתו גם בפרשה קטנה, מאוד חביבה לנו! —

א) „**הצעות** לכל פילוסופיא עתידה לבא, אשר בכחה להגיע לידי ידיעה" (פּראָלעגאָמענאַ צו איינער יעדען קינפטינגען מעטאַפּהיזיק, דיא אלס וויססענשאפט ווירד אויפטרעטען קאָננען), הוציא לאור בשנת 1783; ותוכן הספר הזה (הנכתב בשפה יותר ברורה ומובנת להקורא מספריו הקודמים והנזכרים מאתנו) הוא, אותו הענין הכלול בעצם בספרו „הבקורת של התבונה הנקיה", במהדורא שלו השנית משנת 1787, עם איזה הוספות והערות חדשות, וגם קיצורים מאיזה דברים נדפסים במהדורא הראשונה משנת 1781, ואשר נתן מקום לחילוקי דעות לאיזה ממפרשיו ומתנגדיו בחייו ובמותו, אודות החילופים והשינויים בין המהדורות השתים הללו, ונדבר עליהן עוד, עם דעתנו ותשובתנו על השגות אילו בסוף המאמר הנוכחי. —

ב) „**פילוסופיא** של המדות" (מעטהאפּהיזיק דער זיטטען), יצא לאור בשנת 1797, וכלולים בספר זה שני חלקים: החלק הראשון, מכונה „התחלת היסודות של תורת הצדק" (אַנפאַנגסגרינדע דער רעכטסלעהרע), ודעתו בכלל בהדרישה הזאת: שמקור הצדק (רעכט) בהקיבוץ (שטאַאט), נובע ממשפט ההפשרה הקיבוצית (קאָנטראַקט-זאָציאַל), ועי"ז נוסדה ממשלת העם (פאָלקס-זאָווערעניטאַט), והקיבוץ הכללי מוטבע בעצם ועקר, להגין על הזכיות השרשיות (אוררעכטע) שהן: חופש האישי והקיבוצי, ושיוו הזכיות לכל איש ואיש, ומסכים בפנה זו עם החכמים הצרפתים שאַק־רוססאָ וסענפּיערר, אשר מאוד היו חביבים לפניו. — וכמו כן הבדיל בדיעה, (ובאופן של החכם מאָנטעסקוויע) בין ממשלת התורה, והמלכות, והשופטים, (לעגיסלאַטיפע, עקסעקוטיפע, אונד יורידישע געוואַלט) באומרו, כי הראשונה, היא הכח השרשי; והשניה, תלויה ועומדת מהראשונה, ועי"ד בחירת איש אחד או אישים רבים למלא מקומה; והשלישית, (רצוני בתי דינין והשופטים), היא ג"כ מסתעפת ממקור הראשון, מפאת היותה נבחרת רק לתכלית זה. — בשאלת הצורה של הממשלה בכלל, דעת קאנט איננה ברורה בזה, ופוסחת בין שתי הסעיפים של ממשלת מחופשה, הנבחרת בהסכמת הקהל, ובין ממשלת המלך, הנתנה לו למורשה לו ולבניו אחריו, בהסכמת הקהל ובהגבלה נכונה ע"י חקים תוריים ויסודיים ושאין לשנות עמוריהם; ואם לא ראי זה כראי זה, אך הצד השוה בשניהם לדעתו הוא, הפנה השרשיית הקבועה בשטתו „הבקורת של התבונה המעשיית", רצוני שזה הוא כבודו ויקרו העצמי של האיש המדותי, המכריחו להתהוות בן חורין ברצונו התבוני ובאופן, כי חירותו הפרטיית תסכים בכל דבר לההירות הכללייה, ולזה לא הכוסף החלקי ימשול על כללותו, אך הרצון ההסכמי, המוגדר ומוגבל רק עי"ד חירות גמורה בזכיות קיבוץ שלם, וזאת היא שליטת התורה (נאָמאָקראַטיע). —

החלק השני מהספר הנכבד מאוד הזה, מכונה „התחלת היסודות של תורת המדות והמוסר" (אַנפאַנגסגרינדע דער טוגענדלעהרע), ותמצית הנדרש כהלכה בו, הוא בעינו וצורתו היסוד הראשי שלו היוצא ונמשך מספרו „הבקורת של

התבונה המעשיית״, אשר הרחבנו ביאורו במאמר המיוחד לזה לעיל; ותולדותיו מתפרטות, בחיפוש הדרכים הנאותים להיסוד הזה, שהם החובות המדותיות בפרטיותן, והיותר מוכשרות להשלמת והתאשרות האדם, בהתיחסות לתכונתו הנפשיית של האישי והביתי והקיבוצי; וכאמור אין מהנצרך לנו להאריך בסיפור הנכלל מאתנו (שם) בתמצית הדברים; ונזכיר פה רק איזה לימודים ועקרים פרטיים בחיים המדותים, אשר ביאר ורשם אותם בלוח ספרו הנ״ל, והם מורים לנו את דפוסם ושרשם של יסודיו המוסריים, לפי תולדות חקירתו בענין זה, והם:

„אל תרשו לאחרים לרמוס ברגל את זכיותיכם. — אל תחובו בהלואת כספים, אם לא תדעו נאמנה אופן התשלומין לחזרה. — אל תקבלו טובות וחסדים מאחרים, אם בידכם הוא, להחסיר ולהמניע מזה. — אל תהיו מלקקים על שלחנות זרים, או בעלי חנופה, או (המשונה רק במדרינה מזה) מחזירים על הפתחים; ולזה היו מכלכלים במשפט צרכותיכם, ובעבודה תתנו יד, ואז ידכם תהיה משׂגת, לבלי שאול פת לחם מאחר! — אי־כבוד הוא להאדם, להשפיל יקרו, ולהכנע ולהנוף לאחר, והמשפיל א״ע כרמה ותולעה, אז בל יתאונן, אם כרמש ירמסוהו ברגל. — חובת הכבוד לזולתו, כלולה בהיסוד המדותי, לבל עשות זולתך לאמצעי לתכליתך, ולבל תחפוץ, כי ישליך בעצמו את כבודו, למען ימלא כוסף מאווייך. — חובת האהבה האנושית היא, לעשות רצון אחרים לרצונו, אם הוא רק נעדר כל כוסף בלתי־מדותי, ושרשה הוא, הרצון הטוב והישר, המביא לידי חסד וצדקה ומעשים טובים. — בבחינת ההרגשה לבד, אי אפשר לצוות לה, למלאות חובות האהבה ויראת הכבוד של זולתו, כי להמחוסר־הרגש אין ביכולתנו להכריח אותו, להיות בעל הרגשה! — עזיבת חובת האהבה היא עבירה, אך עזיבת חובת הכבוד, המוטל עלינו והמוטבע בכבוד הבריות בכלל, הוא חטא ופשע, כי מניעת האהבה לא תצרור מכאוב לאחרים בכנפיה, אולם החדל לכבד את זולתו, יחסיר ממנו טובה, שהיא זכותו ולצדקתו תחשב לו. — מדת הפרישות וההסתפקות, איננה בבחינת הנזירות והפרישות מישוב העולם והמתבודדת של הכומרים, אך עקרה ועצמותה היא, לכבוש בתאוותיו ולמשול ביצרו, לבל יעפיל ויהין בכחו כי עז, לְסַכֵּן בלי־חָשְׂךְ את חובת המדות והמוסר, ואז בטוב־לב ורגש־עדן, ישמח האיש המדותי בידיעת עצמותו, ובהכרת הירותו הגמורה, הנמצאת לו באופן זה באמת״. —

בין המאמרים הקטנים המאוספים מקאנט, ואח״כ מתלמידיו, ואשר נדפסו בשם משותף להם „ספרים שונים״ בשנת 1799, נזכיר מהם: ג׳), : מאמרו בשם „מה היא ההשכלה״? (וואַס איזט אויפקלאֶרונג?) משנת 1784; וכן ד׳): המאמר „רעיונות על דברי הימים הכלליים של האנושית, מחוג־המבט של האזרחית״ (אידעען צו איינער אַללגעמיינען געשיכטע דער מענשהייט, פאָם וועלטבירגער־ליכען שטאנדפונקט אויס), היו״ל בשנה הנ״ל. — ה׳): המאמר „אם המין האנושי יצעוד בתמידות קדימה, ומחיל אל חיל לטובתו? — (אָב דאס מענשענגעשלעכט, אים בעשטאֶנדיגען פאָרטשרייטען צום בעססערן, זייא?) משנת 1798. — גם בענינים הזכורים האלה, הראה לדעת רוחב דעתו, ובינתו העמוקה בסגולות הידיעות הנדרשות, ואיך בתמימותו וישרת שכלו שופט מישרים, ומגין על כבוד ומעלת

האנושית, הכוספת להשתלם וצועדת לפנים, למלאות תעודתה הנעלה; ונגד החשוכים ורקי מוח מעבר מזה, ואיזה פילוסופים מפלפלים באגדות של דופי מעבר השני, הוא מחזיק בדעתו, כי המין האנושי ישא גם ההשכלה וההשתלמות, ובתורת אמת וחסד ואהבת החירות ידגול, גם בתקופות הבאות, ולא יצעוד לאחור להסיג גבולי משלחתו הנועדה לו; וגם הקורות בארץ צרפת בזמנו, סימנים ורמזים המה לדעתו, כי הצדק לפנים יהלך, ואם עוד בפסיעות דקות ולאט לאט דרך הילוכו בקורות העולם, אך סוף סוף הטוב והאור ינצח על הרע והחושך, ואם גם הדור שאנו חיים בו הוא רק „זמן של ההשכלה", אך לא „זמן מושכל" (וויר לעבען אין איינעם צייטאַלטער דער אויפקלאָרונג, אַבער ניכט אין איינעם אויפגעקלאֶרטען צייטאלטער), ודפח"ח. —

עוד נזכיר ו'): מאמרו הקטן המכונה „מכח התכונה הנפשיית, למשול על מחלות הרגשותיה בגמר־דעת לבד" (פאָן דער מאַכט דעס געמיטה'ס, דורך דען בלאָססען פאָרזאַטץ, זיינער קראנקהאפטען געפיהלע מייסטער צו ווערדען) הנדפס בשנת 1799; ומסיפור מאורעי עצמו, לרפאות כ"ע את חולשת גופו, ובעזר התגברות והתאמצות בגמר־מחשבתו והתחזקות בכחו הרוחני, לנצה בעוז ובאוצם־רוחו את הכחות המוחשיים העלולים להרגשות המצערות אותו, וככה למצוא מזור ותרופה להתגבר על תחלואות מדומות במשך תולדותיו, נלמוד לדעת ולהכיר ולהוקיר את היקר מאדם־רב הזה, ואת תכונת נפשו, בחינוך מסודר בחייו ובמדותיו ומעלותיו הנשאות באמת, ובזה יוסיף לנו דעת בסדר החיים ומנהגי עולם־הנסיון, ותורת חכמתו זאת, גם היא מקור חיים! —

גם במאמרו הנחמד ז'). המכונה „להשלום הנצחי" (צום עוויגען פריעדען), הוא מהפך בזכותו ואופן חקירתו של החכם שאק־רוססאָ, ומיסודיו הנאמנים הוא מוציא תולדותיו, שתמציתן הוא: להמציא ברית השלום והריעות בין כל האומות והמדינות, ועי"ד תנאים רבים המכשירים לכך, והמתפרטים מהם למיניהם; והגדול בין התנאים הללו הוא, האמצעי הנכסף מכל אוהבי אדם מימים ימימה, ומכל חוזי האמת בימים קדמונים, ונשנה ונאמר ביחוד בדור האחרון, רצוני: להעביר ולהשבית כל דברי ריב וסכסוכים, מדָנים ומלחמות בין אומה לחברתה, ולבטל מעולם הישוב כל גדודי וטפסרי המערכות הנכונות לקרָב בכל מדינה ומדינה, ולסלק הוצאות כספים של המלכיות וזכרונותיהם, ורק תורת־הצדק של האומות (פאֶלקער-רעכט) תמשול ביניהם, וברית השלום בקשר של קיימא כזה יעמוד הכן, ולא יופר לעולם. — וגם בזה הולך קאנט לשטתו בספריו הנזכרים, ובאמונה שלימה מאמין הוא, כי אם האדם הפרטי לא ישיג תעודתו ושכר פעולתו לפניו, ולא יאושר בארץ — עכ"ז המין האנושי בכללו, בכחו ובאפשרותו להתקרב כל עת (ומתון מתון דרך הילוכו!) ולהגיע בהדרגה למעלת שלימותו הנעלה, המחוברת עם מדריגת ההטָבה והתיקון והאושר היותר גדול, ובאופן זה מוכרח הוא, בעזר הקי תבונתו ובבחינה מדותית הנאותה לו, למלאות את משלחתו הנשגבה באמונה. —

ובזה תמה פעולתי לפני, בתתי לך הקורא, ציור נאמן ותבנית נאמנה משטת קאנט לכל מחלקותיה, ובשפה ברורה וצחה, בכל הענינים הנשגבים

הללו, ובתוחלת ממושכה, כי יועילך מפעלי הרב הזה, ותדע ובחנת הדברים על בורים, ואם תברכני נפשך בגלל זה, והיה זה שכרי. —

אולם עוד חייבתי בתשלומין, לצאת ידי חובתי בתשובה מספקת על השאלה הנשאלת מפי איזה מפרשי קאנט ומתנגדיו, בהנוגע להשינויים והחילופין בין המהדורא הראשונה, ובין השניה (ערסטע אונד צווייטע אויסגאַבע) של „הבקורת של התבונה הנקיה" משנת 1781, ומשנת 1787, אשר הזכרתי לעיל; והענין הזה יסיבני עוד הפעם, להעמיק הקר ולרדת עד סוף דעתו של קאנט בכללות שטתו, ולתכלית תשובתי על קושיות המשיגים בענין השינויים האמורים, ואומר:

האמנם אין להכחיד את האמת, שלא לבד בהערותיו ורמזיו בספרו „בקורת של התבונה העיונית" במהדורא הראשונה, וביותר במהדורא השנית, אך ביתר שאת בספרו „בקורת של התבונה המעשיית", יש ויש שינויים איכותיים בסבוכת רעיוניו הנפלאים, וביחוד בספרו האחרון הנזכר, נתראה להקורא, כאילו חזר מדיבורו בספרו הראשון, ומחולפת שטתו בפילוסופיא המעשיית מהקצה אל הקצה משטתו בהפילוסופיא העיונית, וכאילו האחת מהפכת הקערה על פי השנית והסותרת בנינו הישן, ומכחשת את חברתה! —

עוד גרגיר של אמת נמצא בדברי הטוענים נגד קאנט, רצוני שבספריו האחרונים אשר הוציא לאור בימי זקנתו, נגלה לנו נטויה מסותרת בקרב ולב קאנט, הדומה לאהבת הדרישה של בעלי העקרים באמונה, ובמקצת גם לדרכי חכמי נסתרה והזיה (שווערמעריייא), אם לא במדריגה ואופן של הבוטחים באמונת שוא והבלים, והזוממים את עדות השכל והנסיון! —

והנה במאמרים הבאים, והמיוחדים להמחזיקים בשטת קאנט וגם למתנגדיו, ימָצֵא לנו עוד מקום, לשאול ולהשיב כהוגן על איזה ענינים בשטתו; ומצדנו לא נכסה על פשעיו וחסרוניו בכל חלקיהם, ואהבת האמת תנהלנו, למצוא גם עון ואשר חטא בשפתיו, ושגגתו של השליט הגדול הזה, כאשר תשמע ותדע בסוף מאמרנו על שטת העגעל הדברים כהלכתם.

אך לפי דעתנו, לא יצדקו בדין הדוברים עתק ופוערים פיהם לבלי חק על קאנט, כאילו איננו הף מפשע ההנופה בספרו הנ"ל במהדורא השנית משנת 1787, או כטענת החוקר שאָפענהויער, הפוחז כמים ברגזו ע"ז „כאילו תשש כח הזקן הזה, ואימת הציבור תבעתנו והטתהו לצער על הראשונים, ובנטויתו להזיה הקופצת עליו בימי שיבתו, נתדלדל כחו הרוחני ועשה עבודתו נכריה, והנוסחה הצעירה הכזיבה את הבכירה, ויצא העגל הזה"! —

ובזה חטא שאָפענהויער הטאה גדולה נגד מורו ורבו, הגדול ממנו בחכמה ובאהבת האמת לאמתתו! ומי יהין לחשוד באיש כשר וישר ותמים כזה, שאין כיוצא בו במעלותיו התרומיות בין כל חוקרי הפילוסופיא מדורות קדומים עד הזמן הזה? — אם כאדם שגה קאנט, וכאמור לא נמניע לספור ולמנות גם חסרוניו וטעותיו, ונעבור בביקור נאמן בסך שגגותיו בשטתו הכלליית; אך מי ומי יעוז לעשות השגגות לזדונות, ולמלא קדים בטנו בדברי התול וצחוק נגד הישר באדם והמצויין במעלת ותבונת־ נפשו הטהורה, ובתמימותו, צדקתו, ואמתתו

לשמה? ומי יכחיש את החי, את התנצלות קאנט בעצמו, ואשר לאו מכללא, אלא בפירוש אומר ושונה, כי כל רודפיו ומשיגיו לא ידרכוהו מנוחה, ויורו חצם במו־אופל במזימות זו לא השב מעולם, ובחשבם לו לעון דבר אשר לא עלה על מחשבתו, כי זך וישר פעלו להמבינים הדברים לאשורם, ולהיורדים לסוף דעתו, (כמו החוקר והמבקר הנפלא שלמה מיימון, ומיחידי סגולה המעטים כמותו —) ולעומק דבריו המאירים ומתמימים זה את זה? —

והנה יעידו ויגידו את צדקתו ותמימותו של קאנט, (אשר חכו לא יבין הוות, ואין כחש בפיהו!), דברי עצמו במכתבו לידידו הנכבד מאוד בעיניו, החוקר מענדעלסזאהן (הרמבמ״ן ז״ל), אשר אעתיקם כהווייתן לתכלית הנרצה: „קֶאניגסבערג, 18. אפריל, 1766. אם אולי עוד יש חסרון ומגרעת, אשר גם הנפש היותר הזקה לא תוכל עמוד כנגדם, עכ״ז נפשי בטוחה בקרבי, כי לעולם לא אבוא לידי תכונת הנפש הנודדת כקנה ברוח (וועטטערוועגדישע געמיטהסאַרט), ואשר תעשה הכל רק למראית עין; ואחרי עברו עלי יתר מחצי שנותי ולמדתי למדי, לחסור כל דבר (ענטבעהרען), ולמאוס את כל המסוגל להשהית (קאָררומפּירען) את תכונת הנפש, ובאופן להגיע לאבדון מוחלט של כבוד ויקרת עצמותי, הנובעת מההסכמה של כבוד עצמו עם כבוד הבריות בכלל; ואפשרות כזאת היתה כל ימי בעיני הרע והמשחית היותר גדול! אך בכל אופן מקרה לא טהור כזה, לא יקרני לעולם; אם אמנם במשכיות רוחי אחשוב דברים מרובים, המאומתים אצלי בדעת היותר צלולה, ועכ״ז אין לבי ונפשי לדרוש בם בפומבי, אך מאוד רָחק ממני, להגיד בקהל דבר מה חלילה, מה שאינני חושב בפנימיות נפשי״! —

גם מסיפור תולדותיו נודע לנו, איך תלאות רבות מצאוהו מצד הפקודה על דבר דעותיו החופשיות, בספרו הנזכר מאתנו משנת 1793 „האמונה בבחינת חוקי ־התבונה הנקיה״ (דיא רעליגיאָן איננערהאַלב דער גרענצען דער ריינען פֿער־נונפֿט), ונאסר לו אז מטעם הממשלה, להשמיע דעתו זאת בדרשותיו בקהל, והוא לא זז ולא הת ומש מאוהל תורתו ושטתו, המסכמת לתוצאות מחשבותיו בספריו הקודמים, ואמת חלקו ובר לקחו, ואין בו עולתה!—

ואם נחדור בעין פקוחה בתוך דעתו, ובתהלוכות הגיוניו בשטתו החדשה ולכל מפלגותיה, אז נבין ונבחין בסבוכת רעיוניו את הנטויה הנפשיית של האדם הגדול הזה לצד מצדדי האמונה ובמקצת לההזיה, ואיך נסבה, מתולדות דרישותיו הנשגבות, ההבדלה בדיעה, בין הבקורת העיונית (טהעאָרעטישע) והבקורת המעשיית (פּראַקטישע) של הפילוסופיא; ואם נהלך ברגש באורחותיו, ובבחינת ההתפתחות והשתלשלות (ענטוויקקעלונג) מחוג־מבטו, ונרד לסוף דעתו, אז נראה בעליל, את חוט הקישור והאיגוד הרוחני בשלשלת מחשבותיו, ועל פי דרכו יוכר זך פעלו, ויזכה בדין נגד המאשימים אותו, ונקה ינקה מכל שמץ ודופי! —

אחרי אשר הפליא לעשות בחידושו בספרו „הבקורת העיונית״ (מהדורא משנת 1781), אשר בו הרס וסתר את בנְיָני הפילוסופים הקודמים במה שאחר הטבע, והכחיש בכל מופתיהם והנחותיהם, לאַמֵת דבר מה בהנוגע להאמתות הנצחיות, אם באופנים מחוייבים או שליליים, שאל לבסוף שאלה עצומה „אם

לא הועילו כל חכמי הפילוסופיא בתקנתם, לבנות כמו רמים את היכל החכמה במה שאחר הטבע, ואין להם על מה שיסמוכו, א״כ לאיזה תכלית נמצאות האמתות הנעלות בקרב ולב־עמוק האנושי, וההקוקות ברחשי הגיונינו, וכאילו מוטבעות בלוהות הרגשותינו מגוחנו מרחם, ובהם משתתפים כל בעלי שכל ואחריהם כל אדם ימשוך, ובאין מעצור דרך קוו למו בשעיפים וחזיונות תבונתנו? — ועל זה השיב קאנט „אכן תועלת לא מעט תצמח לנו, לאַשֵׁר ולהישיר אורחות חיינו, וכמטרה נשגבה נצבת לעינינו, לסַדר מעגלינו בכל כחות ומדות נפשנו; ובדרך ההגעה והתקרבות לבד, תעמוד לנו המחשבה של השארת הנפש ורוחניותה, כעמוד אש באֵם הדרך בחיי המעשה, ולנהל אותנו בחיינו הזמניים, וללמוד ולעשות הטוב והישר, וכאילו נשמת שדי תחיינו ותנהלנו בגיא־אל־מות, וכאילו שכרנו לא יקופח בעדן האושר הנצחי; גם המחשבה מידיעת העולם תורה לנו באצבע, כאילו השורה של הסבות הפועלות היא בלתי תכליתית, וכאילו הסבה הראשונה בשלימותה וחכמתה המוחלטת עומדת לפנינו ונצבת בראש השורות. — וכן הציור־מחשבי ממציאות אלהים, יועיל לנו להשגת כללות העולם ומלואו באספקלריא המאירה, של סידור מחובר ביחוד גמור. — המחשבות הנעלות השלש האלה, המה ככלי אומנות (אָרגַאנָאן) בידינו, לגלות אמת מני חושך ולהוסיף חכמה רבתי, ואם לא במשפטים נאמנים ומופתים הותכים, אך יועילו ויצלחו כדרך מנהל, להנהיגנו בחיי הנסיון למטרה נכבדה. — עוד תועלת נגלה ויתרון גדול לנו מציורי המחשבות הנזכרות, בהנוגע לחיי המעשה במדות ומוסר והנימוס המדיני וכו׳. — בשדה האמונה לא נוסיף לחקור אחרי הנעשה והנפעל בכללות העולם, אך בבחינת עצמנו וביחוס פעולת הנושא (סוביעקטיף) לבד נשאול „איך אעשה אני, ואיך במנהגי ומדותי אימינה ואשמאילה, להשכיל ולהשלים ולאַשֵׁר בפעולתי דרכי חיי, וחוק המוסר והמדות לבדו יאלפני דעת באורחותי, והוא השליט במשכיות רוחי, ולבדו שורר בבית המדות (החובות המוסריות) ועומד בראש, ותפקידו נגדי: עֲשֵׂה כי תוכל״! וכו׳ (עיין לעיל צד 42 — 43). —

מהדברים האלה בסוף ספרו הנ״ל, יבין הקורא, איך קאנט בעצמו ידע והרגיש כבר, את גודל הפעולה של שטתו העיונית על חלק המעשי בפילוסופיא, רצוני עי״ד התולדה השליליית (נעגאַטיפע פּאָלגע) הצומחת מבקורתו היסודית, ונמשכת ממנה בהכרח, כי אין להציל ממנה את אמתת המציאות של האמתות הנצחיות, מפאת שבדברים מופשטים העומדים ברוחניות לבד, ויחסרו כל טוב הידיעה עי״ד מושגי השכל וצורות הזמן והמקום, אי אפשר להשגתנו המוגבלת, להגיע לידי הכרה והאמתה כלל, ונגד כל משפט מחייב או משליל באלה, יבוא המשפט ההפוך לו ויכריע לצד הסותר לו! — ומי ימלא א״כ את הנחסר לנו במדות ומוסר, בחובות האדם לאדם, ואת כל הפעולות המשובחות לטובת הקיבוץ, ולמעלות נאותות להטבת והתאשרות החיים הארציים והרוחניים, אם סגר עלינו הדרך בלהט החרב המתהפכת של „הבקורת״, ויגרש את האדם מלשכון בעדן ולאכול מעץ החיים הנצחיים? — בעומק וסתר מחשבותיו והֲגות־רוחו פנימה, הכיר והבחין קאנט, איך הידושו הנפלא עוד איננו עולה יפה, ובבקורת חופשה שלו, ובדעתו המיושבת וההודרת עד סוף הדברים, מצא לבסוף עוד פרצה

רחבה בשטתו, בהנוגע לתיקוני היסודות הראשונות של המדות, האמונה בבחירה הפשית של הרצון, והנהוצה להשלמת הפרטי והקיבוצי; וגם תקות האדם, ותוחלתו הממושכה לקבלת שכרו בעולם שכלו רוחני, תלך לטמיון, ובהתיאש מגאולה עתידא לבא, ובאבדן אמונתו בכה העצם הנשגב אשר גבוה על גבוה שומר, אז כל היי אנוש אך הבל, ואיך ימצא תנהומות ומשיבת נפש, לסבול עמל החיים, ולנשוא נטל משאו כל ימי מגורתו פה בעמק הבכא? —

ועוד בפנה אחרת מצא קאנט מקום לשאול, ובעיון יותר עמוק לדעתי, ואשר אעיר עליה ביחוד את הקורא: למרות כל התפלספותו בספרו „הבקורת העיונית" נגד הפילוסופים מבעלי העקרים (דאָגמאַטיקער), ובהראותו לעינינו, כי גבולים נצבים לכה השכל ולידיעתו והכרתו בעולם הנסיון, ובאין אפשרות לו להתעלות ולהתנשאות בכחו המוגבל, להגיע לאיזה ידיעה מהוייבת ונשואית בעולם האצילות (מחוסר כל תנאי ההכרה של הנשואים הרוחניים לעצמם); — למרות כל התחבולות והמועצות והנסיונות הנראות לנו, כאילו מדויקות ומאומתות בחכמת הטבע, וביתר שאת ועז במעמד הדרישה הצועדת לפנים גם בעתותינו היום, שתולדותיהן מורות לנו באצבע, כי אכן הפעולות הטבעיות סובבות ומסובבות אילו את אילו ע"י חוקי התנועה (מעכאַנישע געזעטצע) לבד, ואף בעצמי כל בעלי תבנית וגופים (אָרגאַניסמען) לא יצאו הפרטים והאישים מהכללים שמורים למיניהם וסוגיהם, ובאין להכיר בפעולתם איזה כוונה מושכלת או תכלית פנימי ורצוני (דינאַמישער וויללענסצוועק); עב"ז, רק המתעקש או הערום בדעת והשכלה עמוקה יכחיש את זאת, כי יש עצם מבהר בהתולדה הטבעיית, רצוני האדם, המשכיל במלאכת מחשבתו הנפלאה, שהוא כפרט היוצא מכלל המערכה הפועלת רק ע"י חוקי התנועה, ושהוא עושה הכל ברצונו ובכוונת מכוין, ותכלית־מחשבי לו קודם לפעולתו; ואם אין דילוג בתולדות הטבע, איה מקור הכמתו ואיזה הוא מקום בינתו? — מי ומי יהכמנו ויורנו דעת, איך גוש־עפר ורוח ומים ואש, ובמעשה מרכבה לבד, יתגדל ויתנשא ממעל לחוקי הטבע, וצלם נבזה יהשוב חשבונות, יספור וימנה ספורות אין קץ, בשיא־מחקרו יעלה השמים וירד תהומות, וימדוד בשעל שכלו כל מזרות וצבאות השמים והארץ, וחדשים לבקרים יראנו נפלאות באוצם כחו הרוחני ותבונתו אין הקר? — גם החיים המדותיים ומדריגת ההשכלה המשתלמת, ואופנים השונים של התעוררות והתלהבות מרגולי אנשי־שם לכל דבר שבקדושה, המביאה להטבת והתאשרות הכלל של מין האנושי, וגם בהקריבם דמם ונפשם על מזבה התועלת הכלליית, הנצמחה רק מפעולתם הרוחניית ומהכוסף הנעלה להצלחת זולתיהם, האין זה כאות ורמז וסימן מובהק, שהשכל הפועל ברצון חפשי, ובעל המדות והמעלות התרומיות הנזכרות, הוא כרוחני העומד ותלוי מסבת עצמותו, וכעצם מתבודד ונפלא וממעל לגבולי הטבע (המכונה „הָעִוֵר") והעושה ברצון והושב ומשכיל, ובכוונה ותכלית קודם לעשייתו? —

על דרך השאלות העקריות האלה, שאי אפשר להשיב עליהן באופן מספיק על פי תולדות „הבקורת העיוניית", בא לדעתנו קאנט בשנת 1787 (מהדורא שנית מספרו הנ"ל), וגם בשנת 1788 (בהוציאו לאור ספרו „הבקורת של הפילוסופיא המעשיית") להתפתחות והשתלשלות מחשבתו העמוקה,

„שהדבר בפני עצמו" (דאָס דינג אַן זיך), אשר בראשונה יגע ועמל לריק ולא מצא בעולם המראות והחזיונות (פֿהאֶנאָמענע) של המחישה והנסיון, הוא הוא הנמצא בעולם הישיות הרוחניות; והתבונה (פֿערנונפֿט) הנעלה, הנגלית לנו בחיי המדות והמוסר, בהשתלמות של הפרטי והקיבוצי, ובכבוד האדם המדותי, החוקק לעצמו חוקים בחירות גמורה, הוא עצם דומה להרוחניים, הנעלים בעצמותם מגבולי המחישה וחוקי התנועה של הדומם, והצומח, והחי, ואישותו של האדם היא אחת מהסבות והתחלת השורות בעולם המחשבי, אשר בראשן עומדת הסבה הכוללת, והעצם היחידי, המקיפן וכוללן באחדותו הגמורה. —

אך לפי שבאין אופן אפשרי הוא, לפי תולדות „הבקורת העיונית", לסמוך הנחתו החדשה הזאת בראיות נקנות מהשכל וההגיון על פי אותות ומופתים חותכים, השכיל קאנט את ידיו, לפסוק ההלכה, כי במעשי המדות והמוסר, ובחוקי החיים בכלל, אין אנחנו משועבדים למופתי השכל ומשפטי ההגיון, כי כמושכלות הכרחיות (פּאָסטולאטע) של התבונה (פֿערנונפֿט) נעלות הן מכל ספק ומשאלות הגיוניות, ואם רחוקה עדותן מכל תפיסה שכלית, ובהגבלה נאמנה להכרת וידיעת עצמותן, אך בבחינת עצמנו וביחוס להנושא של נפשנו לבד, נתקרב ונגיע לאמתתן בכללותן, המיוסדין בעקרן וענפיהן בפנימיותנו, ונתאמתו לנו בתור „אמונה צרופה", השתולה על תלמי לב וקרב של כל בן מדותי! —

ועוד יתרה עשה קאנט, בספרו „בקורת של הכח השופט" (משנת 1790), והשכיל להמציא הבדק בין הנפרדים, והבריח התיכון בין הקצוות, וגשר המעברה בין חלק הפילוסופיא העיונית ובין חלק הפילוסופיא המעשיית, ובהראותו במשל ודמיון (אנאַלאָגיע), איך גם בחכמת היופי והנשגב, הכח השופט מהליט הגיוניו הכלליים מהקודם אל המאוחר ובכללות ובהכרח, ומשפטי התבונה המסתכלת והוקרת במחזות הטבע ותולדותן, ימצאו עזר כנגדו, בהנוגע להשאלות המתעוררות דומות להנזכרות, ובפתרון חדש זה: כי אם אמנם רוב הנמצאים בטבע על פי חוקי התנועה לבד ילכו ויבואו, אך יש ויש איזה סבות פרטיות היוצאות מכלל חוקי התנועה; ובאין מצוא איזה אופן מושכל להרחיב ידיעתנו, בהכרה מוגבלת ע"י מופתים הגיוניים, וכפי שהם בבחינת עצמותם כנשואים רוחניים עומדים ומסבבים את פעולתם, עכ"ז בבחינת הנושא, ולפי תכונת נפשנו לבד, אכן נשפוט ונחליט אומר, כי המה נמצאים לנו בכלל, ואכן יש פה מקומו של העולם הרוחני, או „הדבר העומד בפני עצמו", שרצונו וסבתו קודמת לפעולתו, ובכוונת חושב ובעל תכלית המסבב אותה. —

וראוי להתבונן עוד, איך קאנט היה זהיר מאוד בדיבורו, ואיך שמר פיו ולשונו בענינים אילו; כי לא החליט אומר בסתמא, שאנחנו בני חורין בפועל (וויר זינד ווירקליך פֿרייא), רק, וכאשר בפירוש אמר גם בסוף ספרו של „הבקורת העיונית", אנחנו חושבים את עצמנו לבני חורין (וויר דענקען אונז פֿרייא), וכ"ז מסכים באמת עם תולדותיו הראשונות במהדורא הראשונה משנת 1781, ואין בו נפתל ועקש, והכל בא על מקומו בשלום! —

גם נפלאה הערת קאנט בסוף ספרו „הבקורת של כח השופט", על אפשרות ההשכלה היתירה בחכמת הטבע בהימים הבאים באופן: להדביק את

הנפרדים, ולחבר את עולם הטבעי עם עולם הרוחני ע״י איגוד שלם, „ואולי שניהם ממקור אחד יצאו״, „ואִם אחת הורתָם של חקי התנועה עם הכוונה והתכלית של פעולת הרוחני בהם״; שזאת ההשערה, היא המכוונת ומסכמת להנהגה של החוקר הטבעי לאַמאַרק (1809), והחוקר המפורסם בזמננו דאַרווין, ואשר עוד נרחיב בביאורה, בהגיענו להשקפה הכללית בסוף ספרנו על מעמד הפילוסופיא הטבעית בזמן הזה. —

בהגיע קאנט לשנת גבורות, זכה לראות עוד, איך פרי עשתנותיו נפוצו על פני הארץ, ובכל בתי מדרש הגבוהים (אוניפערזיטאֶטען) בגערמאניא, למדו המורים את תורת בקורתו, ומסרוה לתלמידיהם, וכבודו מלא עולם! ואם נאסף החכם הגדול הזה בדורותיו, אך עודו חי ומתהלך בינינו ברוחו הכביר, וזכרון לקחו עוד יעמוד לנצח! —

תלמידי קאַנט ומתנגדיו.

יש מקצת חכמים בדורנו, אשר המשילו פעולתו של קאנט בעולם הפילוסופיא, אשר הסיבה רעש בהמרידה הרוחניית שלה (גייסטיגע אומוואֶלצונג) בין מחנות החוקרים הזמניים, (וביחוד בין היושבים בשבת תחכמוני ומורי החכמה והדת והאמונה בארץ גערמאניא), להמרידה המדיניית בימים ההם בארץ צרפת. — לא נכחד מצדנו, כי יש איזה דמיון ויחוס וערך מה, בין הפעולות החוזרות בעולם הרוחניות ועולם המדיניות בכלל, ואחווֹת ודבוקות וסבוכות הֵנה בלכתן ובתולדותן, וניכרות ברשמיהן וסימניהן לכל הדורש במצפוניהן, ויודע ובוחן דרך קוו למו, ובהתפתחותן והשתלשלותן במשך התקופות השונות, אם לחסד או לשבט. — והנה גם קאנט הודה בעצמו ואמר עם הספר, כי המחשבות החדשות של אנשי מחקר בצרפת, קודם וקרוב לתקופת המרידה הגדולה, וביחוד של התכמים המפורסמים רוססאָ וסאַנפיערר וסיעתם, הפעילו גם עליו ועל דרך מחקרו, ורשמו אותותיהם גם בחלקי שטתו של הפילוסופיא המעשיית והמדיניית, וכאשר הוכחנו לעיל. — ולזה אין להכחיש, כי יש ויש איזה צד השוה בין שתי הפעולות הנזכרות ובגוף הענינים בשטחיותם. — אך עכ״ז לא ראי זאת כראי זאת באמִתת האופנים והאמצעים המכשירין אותן לכך; ואמנם נמצא הבדלה בדיעה גם בתוך ובצורות הדברים הנגלות לעינינו היום: בימי הבכורים של ההשכלה הכלליית בצרפת (באמצע המחצה השנית של המאה הקודמת), אין כחם* של ראשי הנבונים ואנשי מעלה יתירה (וואָלטאֶיר, רוססאָ, סאַנפיערר, מאָנטעסקוויע, דידעראָט, וכל הענציקלאָפעדיסטען) אלא בפה ובכתב, וכל השתדלותם ומגמת פניהם היא, להעיר אוזן השומעים והקוראים בלימודם החדַש, ולפנות דרך להדרישות המתחדשות לבקרים בכל עניני המדעים והלימודים, המוכשרים להתאשרות הקיבוץ ולתיקון עולם המדע והדת והאמונה; ובאמצעים רוחניים כאלה הלכו שפי ובפסיעות דקות, לא בחיל ובכח וברעש, אך ברוח ואומר ודברי חכמה, ומעשה המרידה הפתאומית במדיניות לא היתה במחשבתם פנימה. — אך דברי חכמים, החיים ברוח ונפש אומתם, וספריהם הם הם זכרוניהם בקרב ולב העם הצרפתי, והגלהב כ״ע לגדוליו

וראשיו —), לא שבו ריקם, והבשילו פרים בעתם, להחיש עתידות במרידה פתאומית, ולהפך הקערה על פיה! — רק בסוף המאה הזכורה, המרידה ללהב יצאה ובסופה וסערה דרכה, ותגעש ותרעש בקול רעמה כהמית־הים בנשוא גליו, ומנשמת רוח אפה רגזה הארץ, ותהי לחרדת אלהים! — לא כאלה גורל המרידה הרוחניית, אשר הפעילה שטת קאנט בזמן המדובר! אם ברוחו הכביר אשר צלחה עליו, כגבור יצא ולא חַת מפני כל, וכאיש מלחמות העיר קנאה ועמל וכעס בחיק הפילוסופים ומורי הדת והאמונה מהישנים והחדשים, אך רק הכמתו עמדה לו, ודבריו בנחת נשמעים; לא הריע ולא הצריח, ולא במרום־הקריה הרים קולו, ולא יעש שַמות בארץ; מלמֵד הוא להשכיל ולהועיל ולהיטיב, וכרועה נאמן ינהל את עמו וחכמיו וסופריו על מי מנוחות של הביקור העיוני, ויוליכם שפי למחוז החקר האמיתי, ובזה איננו דומה בשום אופן לצורת המרידה המדוברת, כי תחת נערה - לקח־טוב; במקום שבט־חובלים - שבט־נועם; במקום יד־רמה - השכלה ובקורת חופשה; במקום המלחמה - פקודתו שלום; צדק ומשפט לפניו יהלכו, וחסד ואמת יקדמו פניו! — בכל מקום שאתה מוצא גדולתו, שם אתה מוצא ענותנותו ומדת סבלנותו, וגם הוא בדורו חכם גערמאַני גמור ולאמתתו, וברוב שרעפו בקרבו והגיונו סלה, יחשב וישכיל על כל —, אך מחשבתו הרצויה לא יצרף למעשה, וגם אם יראה און, ישא, ויסבול, וידום, ויטה שכמו לסבול כל עוני וצר ולחץ, כי ימצא מנוחה כי טובה בבתי־נפשו פנימה, וישבע צחצחות בחיים רוחניים, שהוא עולמו—.

אולם לדעתנו יצדקו דברי האומר, כי יש השתתפות ודמיון קרוב לאמת לפעולת קאנט, עם פעולת הענק בין הסופרים בדורו, החכם המפואר לעססינג, אשר כשחר נכון מוצאו בתגבורת רוחו ודרכו החדש בכל ענפי המדעים, ובתכונת נפשו הטהורה ובבקורת חופשה שלו; ובמלחמת תנופה נגד דעות קדומות, השולטות עד זמנו בכל מחלקות הספרות הכלליית, הראה כחו ואונו באופן מתמיה ומפליא לעשות! — ומחזה מול מחזה הוא, איך לעת שקעה שמשו של לעססינג ונאסף החכם בשנת 1781, זרחה שמשו של קאנט, ובאותה שנה יצא לאור ספרו הגדול „הבקורת״.— שתי צנתרות הזהב האלה, הוריקו שמנם והבריקו בזיו כבודם על פני עמם וארצם; וכאשר שפט מישרים חכם אחד על לעססינג לבדו, אכן נוכל להצדיק משפטו כפלים לתושיה על פעולתם הכפולה והמתמדת של קאנט ולעססינג ביחד: „כל צעד וצעד בשורת החכמה לאחור, וכל חזירה למקום ומצב ההשכלה אשר עמדו בה אנשי שם והדגולים מרבבה האלה, הוא באמת הליכה מחיל אל חיל וצעד קדימה (פּאָרטשריטט)!״ — —

מספר רב היו תלמידיו ואוחזי שטתו של קאנט, וגם רבים ממשיגיו נתפעלו במדריגה גדולה בהילוך הגיונם מדרכו החדש, ובעל כרחם נענעו לו ראשם והודו לו במקצת; ובכלל רבו מאד הסופרים והספרים הדורשים והשואלים ומשיבים בשטתו, ובניהם המצויינים בהלכות החקירות האלה, ונזכיר שמם ברשימה קצרה, ומיחידים שבהם, מתלמידיו וגם ממתנגדיו, נבאר גם תמצית שטתם והידושם, ובאופן מספיק לידיעת הקורא:

תלמידי קאנט, ואוחזי שטתו ממשיגיו ומתנגדיו במקצת:

שמידט (קאָרל קריסטיאַן, 1761—1812*). שולץ (יאָהאַננעס, 1739—1805). קרויז (קריסטיאַן יאַקאָב, 1753—1807). ריינהאָלד (קאָרל לעאָנהאַרד, 1758—1808). מימון (שלמה, 1754—1800). היידענרייך (יאָהאַן פֿריעדריך, 1751—1801). מאַאס (יאָהאַן געבהאַרד, 1766—1823). טעננעמאַן (ווילהעלם, גאָטטליעב, 1761—1819). בעק (יעקב זיגמונד, 1761—1842). קרוג (וויל-העלם טרויגאָטט, 1770—1842**). הוממבאָלד (ווילהעלם, 1767—1835). שיללער (פֿריעדריך 1759—1805). קיזעוועטטער (גאָטטפֿריעד קאַרל, 1766—1819). טיעפֿטרונק (יאָהאַן היינריך, 1760—1837). הערץ (מרדכי, 1747—1803). בן־דוד (לאַצאַרוס, 1764—1832). בוטטערוועק (פֿריעדריך, 1766—1828). שיטץ (קריסטאָף גאָטטפֿריעד, 1747—1821). הופֿעלאַנד (גאָטטליעב, 1760—1817). ראָטטעק (קאַרל, 1775—1840). שלאָססער (יאָהאן געאָרג, 1776—1861). אַביך (יאָהאן היינריך, 1762—1816). קרויז (קריסטיאַן איזאַק, 1753—1807), ואחרים.

מתנגדי קאנט:

זעללע (קריסטיאַן גאָטטליעב, 1748—1800). האַמאַן (יאָהאן געאָרג, 1730—1788). עבערהאַרד (יאָהאן אויגוסט, 1738—1809). שוואַב (יאָהאן קריסטאָף, 1738—1809). וויסהויפט (אַדאם, 1748—1830). טיעדעמאַן (דיעטריך, 1748—1803). פֿלאַטט (יאָהאן פֿריעדריך, 1759—1821). יאַקאָבי (פֿריעדריך היינריך, 1743—1819). גאַרווע (קריסטיאַן, 1742—1798). שולצע (גאָטטליעב ערנסט, 1761—1833). הערדער (יאָהאן גאָטטפֿריעד, 1744—1803). אולריך (יאָהאן אויגוסט, 1746—1813). באַאדער (פֿראַנץ, 1765—1828). פֿעדער (יאָהאן געאָרג, 1740—1821). באַרדילי (קריסטאָף גאָטטליעב, 1761—1808). אַבעל (יאַקאָב פֿריעדריך, 1751—1829). מענדעלסזאָהן (משה, 1729—1786). ריימאַרוס (יאָהאן אַלבערט, 1729—1814). ניקאָלאַי (קריסטאָף פֿריעדריך, 1733—1811). ריינהאַרד (פֿראַנץ פֿאָלקמאַר, 1753—1812), ואחרים.

---

*) מספר הראשון, הוא שנת הלידה, והמספר השני שנת הפטירה לסה"נ.

**) בין איזה מתלמידי קאנט והדורכים בשטתו, אשר לפעמים הוציאו מלין לא יתכנו נגד היהדות והיהודים, החוקר המפורסם לשבח וו. ט. קרוג (אשר מלא את מקום קאנט בקעניגס-בערג משנת 1805—1809, ואח"כ עד שנת 1842 במשרת כהונה זאת בלייפציג) היה פרט היוצא מהכלל, ואחד ומיוחד מחסידי אוה"ע, וסניגור ומליץ טוב ומגין כ"ע על היהודים; ונגד כל הדוברים עתק ומאשימים אותם, כאילו אינם ראויים לקבלת כל חופש ושיווי הזכיות במדינה ומדינה, השיב דברים נמרצים לצדד בזכותם; וחבה יתירה נודעת לו ביושר ותמימות נפשו, ואהבתו לשמה לכל משפט וצדק כללי, ובאין הבדל בין איש ואיש! — ספרו הנחמד, והקצר בכמותו אך רב מאד ביקרו ואיכותו, המכונה „על הכתות השונות באמונה ביחוסן להמדינה, ועל שיווי הזכיות של היהודים" (איבער דאס פֿערהעלטניסס פֿערשיעדענער רעליגיאנס-פֿארטהייען צום שטאאטע, אונד איבער דיא עמאנציפֿאציאן דער יודען, יענא, 1828), הוא מחזה נפלא בדורו, ודומה במתכונתו למפעלו הנאמן והמפורסם לשבח של החוקר שליידען בזמננו; וברם זכור האיש הטוב הזה לטוב גם על חסדו ואמתתו לבית ישראל, ומופת לרבים הוא באמת! — לדעתנו, נכון וראוי להדפיס מחדש הספר הנ"ל, ולהעתיקו לכל לשון, וביחוד בדור שרבו בו המתפרצים בארצנו, והמחללים שם ההשכלה האמיתית, וכבוד האנושית בכלל, באגדותיהם של דופי נגד עם־עולם. —

הראשון בין מתנגדי קאנט מהיותר מצויינים היה יאַקאָבי, אשר יצא לו ג"כ מוניטין בעולם הספרות; אם אמנם לא היה להחכם הזה שטה מיוחדת ומסודרת בפילוסופיא, אך אופני השגותיו נגד קאנט ופיכטע, ובכלל נגד כל חקירות פילוסופיות, הפליאו את חכמי דורו; ואין להכחיש, כי היה איש אשר רוח בו, וכחץ שחוט לשונו ההדה בטענותיו וקושיותיו, ולמצוא כל דבר אשר מום בו בשטת מתנגדו. —

לפי דעת יאקאבי, כל הקירה וידיעה הנקנית על פי מופתים פילוסופיים איננה מקורית רק אמצעית, לקבלת קנין הידיעה היסודית של ההרגשה והאמתה הנפשיית לבד, שהיא האמונה בעצם נשגב ועליון על כל רעיון ומושג אנושי, הבורא בחכמתו את כל היקום, ועשה את הנפש הזאת, להכיר כחו וגבורתו אין חקר. — ואם בנקל לפנינו, להגיע להמעין לא אכזב ומקורי זה, שהיא רגשת הנפש, ועדות נאמנה באמונה טהורה כזו, וקרוב אלינו הדבר מאד, לשאוב מים חיים מנהר עדן זה שאינו פוסק, ורצוא ושוב יחיה את בעליו ונותן לו משיבת נפש לרוות צמאונו לדברי אלהים חיים, מדוע נחצוב לנו בארות נשברים, ועמל הוא בעינינו כל חפש מחופש בהגיון סלה, וכל שימושי האותות והמופתים הנקנים לנו בדרך האמצעי, והדומים לבור סיד אשר לא יכילו המים המטוהרים לנפש, הכוספת להתאשר בתענוגי ההרגשות הקדושות והיוצאות ממקור עדן ונאמן של האמונה? — מתולדות החקירות והיקשיו ומופתיו של „הבקורת" בספרו הגדול של קאנט בעצמו, יוצא לו ליאקאבי, כי השכל המוגבל על פי עיונו הפילוסופי לבד, ובהעדר כל הרגשת ואמונת הנפש, שהיא ההנחה השרשיית והבלתי צריכה לאות ומופת, והוא מופת נאמן לעצמה ולמעלה מכל ספק, אי אפשר לו באופן מן האופנים, לברר ולאמֵת במשפט הגיונו אמתת המציאות של דעת אלהים, חירות הרצון, והשארת הנפש, עם כל יסודי המוסר והמדות! — „אם אמנם", הוסיף לטעון יאקאבי, „בספרו השני, של „הבקורת" („בהפילוסופיא המעשיית"), חזר ויסד קאנט את בית האמונה של האמתות הנצחיות בעזר התבונה (פֶערנונפט), ונכון הדבר, כי תמים ואמת מעשי קאנט בזה ופיו ולבו שווים, ובעצמו האמין באמונה שלימה ביסודי בנינו החדש והמפואר הזה; אך סוף סוף הורע כחו של זה האחרון מכח בנינו הנעלה הראשון, ותפארת מלאכתו לא תשחד ותעוֵר עיני פקחים! ואם הרב הגדול קאנט לא הוציא בעצמו התולדות ההגיוניות הנמשכות מהבקורת שלו, הנה בא תלמידו פיכטע ותלמודו של קאנט בידו, לדרוש כהלכה בתורת רבו ומאליפו, והוא המוציא התולדה הנחוצה והאמיתית ממשנתו, ומכריז ואומר כי „האני" (דאַס „איך") הוא העצם הכולל את הכל, והוא נושא (סוביעקט) ונשוא (אָביעקט) בבת אחת, „וסדר העולם" (וועלטאָרדנונג) הוא עצמות משטרו של „האני", והוא העצם ג"כ הכללי והיחידי, והוא האלהים! האין זה דומה לשטת שפינאצא, המכחיש בעצם נפרד ממציאות העולם? —

ועקר טענתו נגד שטת קאנט היא שאלתו, החזקה מאיזה צד ואופן השגתו: כל פעולה מוחשיית המרשמת פעולתה עלינו, ואשר רק באמצעותה (לפי דעת קאנט) ניתן לנו החומר לכל ידיעה נסיונית (עמפירישער שטאָף צור וואהרנעהמונג), מההכרה לצאתה מכח אל הפועל על פי ובעזר התנאי האחד

מהתנאים השנים האלה והנחוצים: או הפעולה הזאת היא היוצאת מפעולת המראה (ערשיינונג) של הדבר החצוני, או היא פעולת הדבר החצוני כאשר הוא בפני עצמו (דאס דינג אן זיך); ולזה אם יונח התנאי הראשון, שרק במראהו לבד יתודע לנו הדבר ולא עצמותו, אם כן מחוג־המבט של שטתו, שהמראה לבד היא רק ציור (פארשטעללונג) של הדבר המצוייר לנו, איך יהיה הציור חומר לציור השכל, ונמשך מזה בהכרח, כי נמצא לנו ציורים גם קודם הציורים (של המראות החצוניות), וזה רעיון מוזר, לא יסבלהו כל שכל בריא!— ואם יונח להיפך, ובאופן התנאי השני, רצוני שלא המראה אך החומר העצמי של הדבר החצוני כאשר הוא, מפעיל עלינו, אז ההנחה הזאת תסתור את כל בנינו „בהבקורת״, וכל יסוד שטתו של „המראות הפועלות ולא „הדברים בעצמם״, נהרס מראשו לסופו, וכל עמלו לריק!— גם תוכן ספרו של „הפילוסופיא המעשיית״ לא ימצא חן בעיניו; ולדעתו כל יסוד החובה (פפליכט) וצורתה „החוק המדותי והתבוני״ שלו, אשר בפקודתו הבלתי מותנית (קאטעגארישער אימפעראטיף) מצווה ואומר „עשה - כי תוכל״, הוא ענין רע וחסר כל טעם ודעת מיוסדת, ולענות בו כל אדם, ואין בכח מעשה האנוש והרגשת הנפש למלאות את צבאו; ואיך צורה פנויה וריקה מכל תוך וממשות, יש בכחה למלא את הנפש בשמחת העושה טוב וצדקה וחסד, והמתאשר בתענוג־עדן ברוחו פנימה בעשות כל אלה? — ומעבר השני, איך בכח החוק התבוני והמדותי הזה, לעורר את האהבה לכל דבר שבקדושה, ולהיות המורה לברכה ומנהל בדרך החיים המעשיים, אם עזה כמות תשוקת הקרוץ מחומר למלאות חצי תאוותיו וכוספיו, ולְדַשֵׁן בשרו ונפשו בתענוגי העולם הזה, אשר לטוב נברא מהעצם הטוב, והרוצה בחסד וברכה לכל דור, למען יאושר בארץ? — על דרך פילוסופי זה, הטיף יאקאבי בדברי חידודין שלו, אך צל עובר הוא, ליסד שלימות המוסר וחוקי המדות, ולהישיר ככה מצעדי גבר בכל מדרך כף רגלו במעשה החיים, וחיש יחלוף ולא יעמוד לרגע!— אם בתכונת ההרגשה של הנפש לא נמצא מנוח בהיסוד הראשון לאמונת־אמת במציאת אלהים, בהבחירה, בהשארת הנפש והחוקים המדותיים, אז על דרך הפילוסופיא לבד לא נגיע להם לעולם, כי השכל בדרך ההגיון וההיקש והמופת, ובכל האופנים והאמצעים אשר הנחילו לנו כל בעלי מחקר מעולם, מביא בהכרח בסופו לתולדת השטה של שפינאצא, והמוכיח ומברר באות ומופת שכלי את הכפירה במציאות פעולה בלי סבה קודמת ומסבבת אותה, ומכחיש בבחירה הפשית, ובכל אפשרות הכוונה והתכלית בבריאת העולם, הבלתי מחודש לדעתו, והטבע לפ״ז הוא אלהים! — וגם „הביקור המושכל״ של קאנט, לא יצא כפרט מהכלל הזה, ותולדות החקירות הללו מביאות לידי הנשמה (מאַ-טעריאַליסמוס), שהיא השחתת העולם והריסת מעשי המדות! — „בשלילת האמונה והמתרגשת בלי־אמצעי בנפשנו פנימה״, אמר בשחוק ומהתלות פיו „מוטב שאהיה חוטא בזדון ועובר עבירה כל ימי, גונב ורוצח נפש עמיתי, דובר שקר ועושה רמיה וכל עון ופשע, ולא אחטא בזה לשכלי ולכוסף התאשרותי על האדמה הזאת״!! —

והנמשך מהשגותיו הנזכרות הוא, וזה חידושו: אין אמון לכל הגיוני הפילוסופים ולכל עיון שכלי ובדרך המופת הנקנה לנו באמצעות השכל, רק

אבן־בוחן ופנת כל דעת ובחינה, היא ההרגשה המקורית, התקועה ברוחנו פנימה ושוכנת בעומק נפשנו, והיא העד היותר נאמן, וחי וקים בתוכנו בבלי אמצעי, והמגיד ומעיד באופן היותר ברור ולמעלה מכל ספק, כי נמצא לנו אל חי ומרומם על כל תהלה, היוצר את התבל ומלואה וכל צבאות היקום בהדר גאונו ויופיו, ולא נחכים ונשכיל במשפטים מוטעים ומתעים, לגזור בדמיון הגיוננו ומחשבות פילוסופיות ע"ד המופת הנקנה, שלפי שאני נמצא, נמצא א"כ האלהים; אבל נהפוך הדבר, והאמת הוא להחליט אומר, לפי שנמצא אלהים, לכן נמצאתי אני וכל המחזות הטבעיות, ובלתי העצם הבורא אותנו, הכל אפס ותהו, כי אין עוד בלעדו! — בלהט אש אהבתו להאמונה, מכריז יאקאבי ואומר: בשכלי אני כופר בכל, ובלבי ונפשי אני מאמין בכל!" —

ומה נאמר ונשפוט על דעת יאקאבי, ועל זרות מחשבותיו ונטויותיו, העוזבות אורחות יושר של כל חקר שכלי, ללכת בדרכי חושך של ההזיה ואהבת המסתרים? — אך בדי ריק ניגע ועמל יהיה בעינינו, להתוכח בטענות נכוחות ומשפטים ישרים של הגיון מדעי נגד איש, המרחיק עדות השכל הבריא, והולך שולל בשרירות לבו ובגאותו וההתלהבות של רגשתו ואמונתו לבד! הדברים יגעים, ושתיקתנו להלומות כאלה, סייג להכמה! —

רייגהאָלד הוא הראשון, אשר היה נאמן בבית הפילוסופיא של קאנט, והפיץ מעינות „הבקורת" בספריו הרבים, והעמיד גם תלמידים בבית מדרשו, ובאהבה לשמה לכל הדש המאומת אצלו, ובהתלהבות נפשו לכל חזון נפרץ בימים; ובעדן רוחו הנדיבה להגין על כבודו של קאנט, המחולל מידי זרים ומרודפיו ומשיגיו, הגר שארית כחו ויצא השערה, ללחום בדיבור ובכתב נגד המתנגדים מכל העברים, והכשר דעתו בעזרו, ושפתו הממהרת לדבר צחות היא סמכתהו, לתת מרוחו על שטת „הבקורת", ולתקן את כל בדקיה על דרכו, ולכונן אותה ולסעדה, ולשים כל מהשך לאור באופנו החדש:

בהרגישו והכרתו לבסוף את עוצם הקושיות של מתנגדי קאנט, וביחוד את השאלה העקרית, אם לפי הנחתו, שהכחות הנפשיות נפרדות זמ"ז בהשגותינו, ונבדלות למחלקות רבות וללשונותן, השכל, התבונה, המהישה, הכח המדמה, והרצון, אז א"כ יחסר לנו המזג והשיוו וההסכמה בשרשם, הוא האב־היסודי (גרונדפרינציפ) בכל השגה וידיעה והכרה, ומי הוא הכח השרשי והיחידי, אשר ממנו יתפתחו ויסתעפו וישתלשלו שריגי האילן הזה, ואין לנו בעצם רק כה נפשי יהידי, המצרף ומקיף את כל הענפים של הידיעה, והמחולפת באופני צורותיה לבד? — לתרץ את השאלה הזאת כהלכה, ובאופן מספיק, השכיל רייגהאלד ידיהו, וכך היה משיב, וזה הוא הידושו:

האב־היסודי וההתחלה השרשיית לפי דעת קאנט, היא הידיעה (בעוואוסטזיין) בכלל, או ידיעת־עצמו (זעלבסטבעוואוסטזיין), והוא המקור הראשי ונאמן הוא בעצמו, כי ישוו בו כל בני אדם יחד, וגם כל מספק או מכחיש במציאות הדברים החצונים, אין בכחו להכחיש, כי הוא יודע שהוא מספק או כופר בזה, ולזה ידיעתו הזאת נמצאת לו בהכרה ולמעלה מכל ספק! — ואם נתור ונחפש בעצמות הידיעה או בידיעת־עצמותו האמורה, אז נמצא לנו, כי היא כוללת בקרבה שלשה ציורים (פֿאָרשטעללונגען): הציור (דיא פֿאָר-

שטעללונג), והציור של המצוייר (דאס פָאָרגעשטעללטע), והמצייר (דאס פָאָר-שטעללענדע), וזו היא הפנה השרשיית של הידיעה! ומשפט הידיעה (זאַטץ דעס בעוואוסטזיינס) הוא: כי הציור המושג לנו נשיגנו בידיעתנו, כאילו הוא מחולף מהמצייר והמצוייר, ונביא אותו בחוברת וביחוס וערך אליהם; ולזה המצייר הוא הנושא (סוביעקט), והמצוייר הוא נשואו (אביעקט) של המצייר. הנמצא בהציור, והמסכים ונערך לעצמו בבחינת ציורו הנשואי, הוא החומר, ומה שמסכים ונערך בו בבחינת המצייר הנושא אותו, הוא הצורה.— והנה הצורה הוא קנְיָנו העצמי של המצייר, שהוא נושא אותה, וע"כ תלויה ועומדת רק ממנו, כי הוא סבתה ומוליד אותה.— אך חומר הציור ניתן להמצייר, כי לא הוא אב מחוללה ומולידה. — ולמען יוכשר הכח המצייר לקבל את חומר הציור, נחוץ הוא לו, להיות מסוגל בכח ההכנה (רעצעפּטיוויטעט) לקבל פעולת הניתן לו כחומר מבחוץ; ולמען יפעיל בכחו, להוליד צורה לחומרו זה, מהנחוץ לו ג"כ כח רצוני (ספאָנטאַניטעט) להשפיע פעולתו עליו. — והנה מפאת ידיעתו של הנושא המצייר, כי הוא נפרד מהנשוא המצוייר לו, ושהוא מפריד את צורתו בעצמו, לזה מההכרח, כי גם להחומר של הציור יהיה לו הסגולה וכח ההכנה להִפָּרֵד ולהתחלף ברבוי וחלקים, וצורת הציור הוא אחדותו של המפורד והמחולף!— והנמשך מזה הוא, להבין ולהכיר טבע הפעולה של חומר המצוייר על כח המצייר, המקבל פעולתו (שהוא המפורד והמפוזר להריבוי) של החומר הניתן לנו מבחוץ; וטבע הפעולה של צורת המצייר הוא, להשפיע על הריבוי בציור החומר, ולאחֵד אותו בציור שלם ומאוחד באחדותו. - ושתי הצורות הללו, כח המקבל והמשפיע, נמצאות בהכרח ומוכנות ואדוקות לכח המצייר בצאתו לפעולתו, לצייר דבר מה במחשבתו תחלה; מעבר מזה, בעזר צורת הזמן והמקום, שהם סימנים מובהקים של החוש הפנימי והחצוני ומהקודם אל המאוחר; ומעבר השני, בעזר המושגים השרשיים (המאמרות), שהם צורות השכל מהקודם אל המאוחר; ובאופן זה יצאו ויבואו כל משפטי ההגיון, ונמצאת לנו גם כל ידיעה והכרה בעולם השכל והמחישה, וכאשר הביע קאנט לקחו הזך והאמתי בשטתו העמוקה, על דעת רייןהאלד באלה! —

לפי תמצית הדברים משטתו של רייןהאלד, כאשר יסדה והכינה וגם חקרה בביאור מספיק, ביחוד בספרו „יסוד הידיעה הפילוסופית" (פֿונדאַמענט דעס פהילא-זאפהישען וויסענס) הוא מחליט אומר, כי אך מחשבת פיגול הוא, להבדיל בין כחות הנפש השונים בידיעתנו והכרתנו, ולגזור בין הבתרים של השכל והמחישה, כי באמת אחווים ודבוקים המה אחד להבירו בכח המצייר של כל ידיעה, ובמקורה הכללי שהוא אחד ונאחד; ורק באופני צורותיו יתפרט ויתפרד לציורים שונים בראשית פעולתו, ובסופו ישוב וידביק את חלקיו לאחד, ויאגד בקשר אחדותו את המפורד והמפוזר בציורי השגתו, ובהסתכלות שכלו בעולם הרוחני והטבעי, ובזה יובְנו שערי הלכותיו ותולדותיו של קאנט, וצדקת „הבקורת" כאור תצא באופן האמור! —

אבל לא ארכו הימים, והחכם רייןהאלד שנה את טעמו, והסיב את לבו אחורנית, לתת יד למתנגדי קאנט, ולפנות עורפו לשטתו, ולעת זקנתו נעשתה שטתו מחולפת משטת קאנט ומהקצה אל הקצה! אל תתמה הקורא על החפץ,

לראות אדם ביקר כמוהו מהפך עורו, ומשנה ומחליף בדיבורו כפוסח על שני הסעיפים! כבר אמרתי בפתיחת השער לשטת ריינהאלד, כי אם נכון לבו בקרבו ואוהב את האמת מכל, ע"כ בהתלהבות נפשו לבל חזון נפרץ בזמנו, היה בטבעו רך כקנה הנע ונד לכל רוח ורודף לכל דעה מחודשת הרצויה בעיניו, ואם שמע וקרא דבר חדש הנתראה לעיניו לדבר אמת, לא בוש להודות, כי שב ממחשבתו כאשר היתה תקועה בלבו אתמול, ובין לילה עבר עליו רוח התמורה והשינוי, והוציא הישן מפני החדש! — ככה בהגיע התור של תלמידו של קאנט, היא שטת פיכטע, אשר החלה להתפשט ולפרוץ במחנה החוקרים, אז נראה גם ריינ־האלד בין הנשבעים לדגלו; וככה חזר אח"כ גם מדעת זו, והסביר פנים לשטת באַרדילי, וגם אח"כ ליאַקאָבי, וכחומר הותם הפך קלסתר פניו, ופשט צורת השטה של קאנט ולבש צורת מתנגדיו לבלי חק! — ועכ"ז בתכונת רוחו הטהורה ומעלותיו התרומיות, היה חביב ונחמד לכל יודעיו ומכיריו, וגם כל תלמידיו ושומעי לקחו המושכל, קדמו כל עת פניו בתודה וברכה, וזה תהלתו! —

פריעז התפלסף ג"כ ע"פ דרך מחקרו של קאנט, ובכלל היה תומך ומעוז לשטתו, אם אמנם התנגד לה באיזה מקצעות, אשר לדעתו צריכים לתיקון שרשי, ולעשות חיזוק למשנת קאנט, עי"ד ובעזר מחשבות יאקאבי במקצתן, אך באופן יותר מסודר ומסכים לשטתו; ותמצית הגיונו, הכלולה בספרו „בקורת חדשה של התבונה" (נייע קריטיק דער פערנונפט) היא: שורש כל ידיעה הוא בעצם החקירה בחכמת הנפש (פסיכאָלאָגיע) או בחכמת האדם (אַנטראָפאָלאָגיע), כי רק עי"ד החקירות באמצעות הבקורת והחקירה בחכמת הנפש (וסגולותיה וגבוליה), הנקנה לנו בבקורת נאמנה מהמאוחר אל הקודם, יתודע ויתגלה לנו, כי יש לנו ציורים והשגות וידיעות בנפשנו מהקודם אל המאוחר בכלל! — לפי דעתו, קאנט בעצמו טעה במקצת מחשבתו תחלה, בהנחתו, כי נגיע לידיעה והכרה נסיונית מהקודם אל המאוחר, ונהפוך הדבר, רק מהמאוחר אל הקודם תצמח לנו הידיעה הזאת, והיא כעין שימת־לב בעצמו (זעלבסטבעאָבאַכטונג) על מעמד נפשו בפנימיות כל אדם; וגם ריינהאלד לא הכיר בכללותו את תכונת „הבקורת" האמיתית בהנחתו המוטעית, כי הציור השרשי הוא אב־היסודי של כל הידיעה, כי באמת הציור של המראה לא יושג בלי הדבר הנתראה, והמופשט בציורנו רק אח"כ ומהמאוחר אל הקודם, בעזר הסימנים של המחישה (הזמן ומקום) והמאמרות של השכל, וכפי המאומת בספר „הבקורת". — וגם ריינהאלד סותר בהנחתו זאת ליסוד־עקרי בשטת רבו, המעמיד את הרצון, שהוא הדבר הנפשי בעצמו, ולא הציור לבד של הנפש, ועומד כעצם וכח יסודי הנמצא לנו כחומר הציורים וקודם להם, ולמוסד הוא לו להכרה בפילוסופיא המעשיית. — ולזה גוזר פריעז אומר, כי יש לחלק ולהפריד בין שני מיני הידיעות, בין חלק הפילוסופיא הטבעית (נאַטורפהילאזאפהיע) ובין חלק הפילוסופיא במה שאחר הטבע, ובאופן כזה: בזה מסכים הוא לתולדת הבקורת של קאנט בחלק העיוני, כי כל ציורי השכל והשגותיו מוגבלים בשימושם על עולם הבחינה והנסיון, וע"י סימני ההושים של הזמן והמקום והמושגים השרשיים השכליים, יש בכח הנפש לדעת ולהכיר את המראות החצוניות כפי התועדותם והתגלותם בחזיונם לעין האדם בטבעו ותכונתו המוגבלת; אך המראות החצוניות לבד נביט

ונכירן בהכרה ובכללות, ולא את עצמותם הפנימית וכאשר הם בפני עצמם. — ובפנה אחרת עכ״ז, עוד מחולפת דעתו מדעת קאנט, בהניחו לאמת אצלו, כי אם אין באפשרות השכל להכיר את הדבר, ולדעת נאמנה מה הוא בפני עצמו (וואַס עס איזט), עכ״ז יש בידינו להכיר, כי הוא נמצא בהכרה (דאַס עס נאָטהווענדיג איזט), ולא את המראה הפנויה והריקה לבדה אנו משיגים, מפאת שהיא מראה של איזה דבר הנתראה, כי אין מראה בלי עצם המתגלה על ידה, ואם נכחיש את אמתת ההכרה המוחשיית, אז תחסר לנו כל ידיעת האמת והכרה בכלל, כי אין לנו ידיעה והכרה בכלל, רק אותה של הנסיון בחיים המעשיים, ובלתה תעדר לנו הידיעה בכלל, ורק צורת ההכרה והכלל לבד מוטבעת בהשגתנו מהקודם אל המאוחר, ובשלילת השימוש בפועל הנסיון יחסר לנו חומר להצורה, ואז תשאר רק צורה ריקנית, ובלי מלוא ותוך וקנין. —

אך בחלק המעשיי, פֿריעז אוחז בדעת יאקאבי, ומבדיל בין הידיעה (וויסען) ובין האמונה (גלויבען), אך באופן מסודר יותר: כל ידיעה היא ממוצעת לבד לדעתו, וכל הכרה הנקנית לנו רק באמצעות דבר הקודם לו מכריחה אותנו לשפוט על מציאות הדבר בבלי אמצעי בעצמו, והנמצא ומונח מקודם להכרתו.— הדבר בלי־אמצעי הנודע וניכר לנו הוא, המראה המוחשיית (זינגליכע אַנשויאונג), שהיא בטבעה בלתי נשלמה בחלקיה ופרטיותיה, ורק באמצעות סימני הזמן והמקום אפשרי לנו, לקשרם בקשר האחדות, ועל דרך בניני המשפטים והיסודות בחכמת המדידה והמספר. — ומהאמור נתבונן, כי אין ביד השכל לבדו להשלים ולגמור במופת הגיוני את שורת הנמצאים לעצמה, ולשפוט אומר על אמתת ההכרה של הדברים בעצמם בשלילת גבולי השגתנו וחוקי כחותינו הנפשיים, המוגדרים על אופניהם בחוקים נצבים להם מראש; ואם ברצוננו להסיג גדריהם ולעלות על במתי המחשבות בעולם הרוחניים, אז נתעה בדרכנו, ונבוא במבוכת הניגודים (אַנטינאָמיען) הסותרים אילו את אילו, ואין להם מעמד במצולת הספקות ועדות וממות, כאשר גילה לנו קאנט באותות ומופתים. — אולם יש לנו עד נאמן בחלק הפילוסופיא המעשיית, המדריכנו על מי מנוחות לדעת פֿריעז, והדרך החדש אשר יקרא לו, הוא „האמונה״! ההכרה הממוצעת, והבלתי נשלמה ונגמרה בשכלנו המוגבל, היא בעצמה תורה לנו באצבע על הכרת הנשלם והנגמר בבלי־אמצעי, והמחשבה המותנית תנהלנו בהכרח להמחשבה הבלתי־מותנית, שהיא הנצחי והחיות המוחלטת.— ולהגיע להשגת האמתות הנצחיות האלה, הבלתי נתונות לנו רק ע״י התבוננות והסתכלות התבונה, מההכרח לנו לתור ולחקור אחרי האמצעים השכליים, המובילים לתכלית זה, והם המושגים (בעגריפֿפֿע) והנתנים לנו כחומר למחשבות הבינה, ואם נסיג את גבולם, לשמש בהם באופן ההסתכלות העמוקה של התבונה, אז בנקל נבוא להמטרה הזאת, ובאופנים אלה:

אם נרחיב גבולי המאמר של האיכות (קוואַליטאַט), ונפשוט ונשלול כל גדריה וציוניה, אז נגיע להמחשבה הנעלה של הבלתי־מוגבל והמוחלט הגמור. — וכן אם נשלול נדרי וגבולי המאמר של הכמות (קוואַנטיטאַט), אז נגיע להמחשבה הנעלה של העצם הפשוט ביחודו ובאין שיעור ומדה, ולמושג הכללות (טאָטאַליטאַט).— ומשלילת כל נדר והגבלה ממאמר היחוס והצירוף

(רעלאַציאָן), נגיע למחשבת הבלתי־מותנה והחירות, ונבוא ככה להמושג הנעלה של עצם הנפש או הנושא־הבלתי־מותנה, ולהמחשבה של כללות־העולם, ולמציאות אלהים, שהיא הסבה האחרונה והיחידה של כל היקום; — ובהסגת גבולי המאמר של האופן בההשגה (מאָדאַליטאֶט), נגיע להמחשבה של עצם מוחלט והכרחי בכלל. — והנה מהמאמרות האלה, וביחוד מהמאמר של היחוס והצירוף, שהוא לדעת פריעז המקור והיסוד העקרי להמאמרות האחרים, מפאת היות ענין הסבה והמסובב (קויזאליטאֶט) ההתחלה השרשיית ומקור המושגים השכליים בכללותם (והמצויורים לנו בדמותה וצלמה של הסבה, הקודמת בהכרח לפעולתה המשתלשלת ממנה, ועכ״ז מחוברת בהשגתנו אליה ביחוסה וערכה לה, וגם לא נמצאת לבדה במחשבתנו בלי קישורה עם הפעולה המאוחרת והיוצאת ממנה, וכן להיפך.—) נמשכות ומסתעפות לנו התולדות הנאמנות של האמתות השרשיות, של השארת הנפש ונצחיותה, של הרוחני העומד בעצמותו, או הבחירה בלתי־מוגבלת של האדם, והאמונה במציאות אלהים חיים. — ובזה מתרחק משטת יאקאבי, ונוטה לדעת האומר, כי יחוס וערך הגוף להנפש, הוא רק יחוס של המדריגה בחלקי אישי או עצם יחידי, ואף פעם אחת נצייר אותו בבחינת המראה המוחשיית של הגוף והנגלה בפעולתו עלינו, ופעם אחרת נצייר אותו בבחינת הרוחני והבלתי נראה והטמון בסתר פעולתו לעינינו, ותכונת הנפש בעולם הנסיון והכרתה אפשרית לבד בהמראה (ערשיינונג) של העצם בעולם הרוחניות (אינטעלליגיבלע וועלט), וגם כל מעשינו יסובבו ע״י הרצון בחירותו הגמורה, ועל פי חוקיו התבוניים לעצמו, והמחוקק במשענת השכל לכל בעל המדותי. — אך כל האמתות האמורות לא יורכשו ונקנו לנו ע״ד אותות ומופתים הגיוניים ובדרך אמצעי, רק בבלי־אמצעי נגיע לאמתתם והכרתם, ע״ד ההשקפות התבוניות במערכת הטבע, ובהתבוננת וההרגשה של הנפש בכבוד היופי והנשגב, השולט בסדר העולם וצבאו, וע״ד ההרגשות המתעוררות בנפשנו פנימה מהדר־גאונה ותפארת המעשה של התולדה, נדע ונכיר את התכליתי במראה של הבלתי־מוגבל ובלתי־תכליתי, ונשכיל על כללותו של הטבע באספקלריא המאירה של האין סוף, וזאת היא האמתה וצפיה־רוחניית בתכונת הנפש, והדומה לרגשת האמונה הקרובה לאמת, והמחיה את בעליה ברגש נעים וקודש, הזורם ביפי המשטר הטבעי והדרת הסדר, והמרמז ברושם ניכר על הכוונה והתכלית של האמן, הבונה עולמו בחכמה וכוונת מכוין ובשלימותו אין־חקר, ומושך את כל חלקי הבנין בחוט החסד והטבה והאהבה לכל בריותיו ולעושי רצונו. —

כללו של דבר, פריעז מרכיב הציו של קאנט עם חציו של יאקאבי, ועושה אותם למקשה אחד! ואם נשכיל על דבר הפילוסופיא העיוניית שלו, המסכימה בשרשה וברוב תולדותיה עם תוצאות השטה של „הבקורת״, ולא נסיח דעתנו מהנחתו, שכל ידיעה מחויבת נמצאת לנו רק בעולם המחישה, ובהכרה נסיונית של קישור הסבות והמסובבות, והמושגות לנו ע״ד חוקי התנועה (מע-כאנישע געזעטצע) הטבעיית לבד, א״כ תבטל ותסתור את הנחתו ההפוכה לה בחלק הפילוסופיא המעשיית, וכאילו יש אופן גם לידיעה בלתי־מותנית ולהכרה רוחניית בעולם האצילות, והמחוסרת מכל תנאי הידיעה השכליית בחיובי, ובחסרון

כל חיבור וקישור בין הסבות והפעולות ע״ד מושגינו השרשיים והסימנים מובהקים (מהזמן והמקום), והמגבילים כל ידיעתנו בתכונת נפשנו? — ואם גם הפילוסוף והמעמיק בהגיונו, יהשוב מזימות וישום לבו לדרך הילוך רעיוניו „במעמדו המחשבי לעצמו״ (ואשר יכנהו „זעלבסטבעאָבאכטונג״), ואולי במשכיות עשתונותיו יראה צַל על כנפי ההזיון של „האמונה״ או „האמִתה״ הקרובה לה בדמיונו, האם כמוהו ישוו כל בני אדם, ומי לידנו יתקע, כי כל איש ואיש ידמה וישוה להפילוסוף הזה בתהלוכת מחשבה כזאת? — והשאלה היותר עצומה, שאין לה מענה בעצה ודעת, היא: איך ובאיזה אופן ידביק פריעז את המרוחקים מהקצה אל הקצה, ואיה הגשר־מעברה בין השכל ובין האמונה? — לפי חלק „הבקורת של כח השופט״ מקאנט (ואשר ביארנוהו לעיל מפורש ושום שכל), באמת לא הוסיף פריעז דבר שיש בו ממש בראשי פרקיו על משנת רבו והעומד על גבו! — ומה שהוסיף נופך ונופך בהריצות דעתו, כי בהסגת גבולי המאמרות, ובהִפָּתַח שערי המושגים השרשיים וצורות המחישה, נפנָה הדרך לעלות על במתי הדמיון „והרגש האמוני״ לכל האמתות הנצחיות, שכה ונעלם מעיניו הדבר העקרי בדרכו זה, רצוני, איך יצדיק מעשה זאת של הסגת גבולי המאמרות וכל תנאי השגותינו, ואיזה דרך יבור לו בדרך הגיון ואות ומופת שכלי, להגיע בפסיעה גסה כזאת למחוז חפצו? — ואיך נוכה בדין, לשפוט בכלל מהרגשה עורית או אמונה דמיונית, על שאלות וענינים פילוסופיים התלויים רק מהשכל ומדרכי הגיונו בהיקשים ומופתים? —

מכל האמור תבין ידידי הקורא, כי גם פריעז לא הצליח במלאכתו, לתרץ באופן מספיק את שאלות המתנגדות לשטת קאנט, ותיקונו אינו עולה יפה! —

כל המחזיקים בשטת לייבניטץ־וואלף, נלוו לחברת המתנגדים הגלויים לשטת קאנט, וכל אחד מהם השיג עליה ממקומו וממצב דרישתו, ובאופנים הנאותים בעיניו! זה החליט אומר, כי קאנט עומד בעולם המחשבה, כבערקלי בזמנו; וזה להיפך, הושיבהו במחנת העומדים בעולם המעשה (רעאליסטען), או המגשימים (מאַטעריאַליסטען); ובא השלישי והוכיח מדעתו, כי הבל הבלים הביא קאנט, ורק מתחכם ומפלפל (זאָפּיסט) גמור הוא!! — אך החוקר היותר נאמן ותמים בדבור ומחשבה, מענדעלסזאָהן, הודה ולא בוש, כי לא קרא ולא שנה את ספר „הבקורת״, וכפי הנראה והנשמע (!) מפי הכותבים והמבקרים במכ״ע, הוא איננו מכיל רב האיכות, ונוטה לשטת המספקים (סקעפּטיקער)!״ ובפה מלא אמר עם הספר וז״ל: (הקדמתו ל„מועדי שחר״), כי לעת זקנתי וחולשת גופי, אין עוד בכחי, לתור וללכת בדרך החדשים ושל „העוקר הרים וטוחנן זה בזה (דען אַללעס צערמאַלמענדען), החוקר קאנט״! —

ומובן מעצמו, כי ביתר שאת ועוז התלחשו ועוינו חכמי האמונה ודורשיה (טהעאָלאָגען) את הנהות קאנט, בהנוגע להלקי שטתו ביחוד בהפילוסופיא המעשיית והבקורת של יסודי האמונה, והה׳ פלאַטט בהשגותיו השנונות יצא במערכה נגדו, ובטענות כאלה הזכורות, וע״כ נעבור עליהן בשתיקה. —

אך נזכיר בקיצור גם שאלות החכמים עבערהאַרד ושוואַב (מבעלי הכת של לייבניטץ־וואָלף), וזה האחרון גילה דעתו בתשובתו על השאלה, הנשאלה מידי חכמי האַקאַדעמיע (בשבת תחכמוני) בברלין בשנת 1795 „אם מימי לייבניטץ־

A. Neuman

וואלף צעדה הפילוסופיא קדימה״? ואמר והוכיח עם ספרו „כי שרשי הדברים הנבררים מהחכמים ההם, עודם עומדים בתוקפם ובמצב הדרישה המאומתת כמאז, ואין נראה חדש בהפילוסופיא, כי כל המצאת קאנט והידושיו בפילוסופיא של „הבקורת״ אין להם על מה שיסמוכו, והישן האמיתי, לא נוציא מפני החדש המוטעה והמתעה של החוקר קאנט״ (!!!) — — וטענותיו המה: אם לפי דעת קאנט, שהדבר בעצמו לא יותפס לנו בציורנו, איך יפעיל כסבת החומר על הציורים בכלל? — והאין זה סתירה גם בהנחתו של ריינהאלד, כי הדבר בפני עצמו איננו מותפס לנו, רק בבחינת המושג (בעגריף) המצוייר לנו ממנו, ואיך אפשרי הוא, כי רק המושג הרוחני ישפיע ויפעיל על הכח המקבל ונתפעל לבד (רעצעפטיפעס פֿערמאֶגען)? ואם יאמר ריינהאלד, כי מקור הפעולה ועילתה (גרונד) יסודה בהדבר הנתראה ומצוייר לנו, איך ובאיזה אופן אפשרי הוא, כי הדבר בפני עצמו יהיה עילה? ואם הוא מהנמנע לו, כי הנושא המצייר והמשיג את ציורו, שאיננו ג״כ דבר בפני עצמו, והבלתי ניכר ונתודע לנו, אך עכ״ז הוא דבר־מה (עטוואַס), ובאיזה אופן יהיה הוא עילה לעילת עצמו? — ומזה תצמח התולדה, יגזור אומר שוואַב, כי שורש הידיעה הנושאית והנשואית הוא לנפש החומר וגם הצורה ביחד, לפי דעת תלמידו של קאנט, ואיך נבוא ככה להכרה נסיונית של הדברים החצונים? ולפי משפט שוואַב (וגם פֿלאַטט מסכים להשגות כאלה), קאנט ותלמידו שניהם נבוכו בדרכם ובהנחתם, כאילו המושג השרשי של סבה ומסובב (קויזאליטאֶט) מביא אותנו בהכרח להכרת הקישור והאחדות בהנמצאים בפועל, והנה הדבר הזה הפשוט למחשבותם, ומובן בעיניהם לברור ומאומת, הוא הוא המוטל בספק גדול בעיני המספקים, וזאת היא ג״כ עקר טענתו של דוד הומע, איך יתברר לנו מהקודם אל המאוחר, כי כלל הסבות קודם הוא בתמידות להפעולות המסובבות במרוץ החזיונות וההרגלות הרגעיות המורגשות לנו, ואולי ימָצא עוד בזמן ועידן פרט ופרט היוצא מהכלל הזה״? —

מכל ההשגות האמורות באופניהם השונים, והמכהישות זא״ז, יוצא לנו, כי לא מכח האוחזים בנושנות ומהמחזיקים בשטת לייבניטץ־וואלף, והכרוכים לעקבי הפילוסופיא מתקופת הזמן של „ההשכלה (אויפֿקלאֶרונגסצייט), תפתח הרעה לשטת קאנט ביסודה ועמקותה ומפלאות חידושה, ולכל היורד לסוף דעתה באמת! — ואם גם השיגוה בין המצָרים בפלפולים ודקדוקים שונים, ומהם הצודקים בפנים מה בשטחיותם, אך רובם מחולפים בצביונם, ובאין סדר וערך (מע-טהאָדע) למלחמה ממקום מבטח ובית מצודות למשגב, רצוני למרות כל הקושיות והדקדוקים נגד שטת קאנט, עוד לא הצליחו מאומה לגונן על היכל מקדשם ולבצר בדקיו, זאת שטתם בעצמם, אשר נתישנו על ברכיה, והיא דעה לייב-ניטץ־וואלף! — והמכשילה תחת ידם, שאין בפיהם מענה מספקת ותשובה נמרצה ונאמנה על השגותיו ההגיוניות ומופתיו השכליים של „הבקורת״, נגד ההנחות המקובלות והיסודות הרעועים של בעלי העקרים (דאגמאטיקער) האלה, אשר יעתיקו מלין למצוא הקר־אלוה ולהגיע עד תכלית שדי, ולא יתנו אל לבם ודעתם, ולא יחפשו דרכיהם ויחקורו, אם ביכולת יד התבונה, ואם אפשרי הוא לכח השכל לעזוב מקומו, המוגדר בגבולים נצבים לטבע השגתו, ולהסיג

גבולו ולהעפיל לעלות ההרה על כנפי הדמיון של הבינה, אל המופשט מכל ציורי ההכרה והידיעה, ולחזות בחולשת השגתו המוגדרת מכל צד, את רום הנעלה, והנשגב מכל תפיסת השכל, ואשר דרכו נסתרה ותחולתו ערפל? — אם אמנם לא הועילו החכמים האלה לעצמם, ולבצר את חומות שטתם, אך הכינו עצים ואבנים למוסדות השטה המגונה בעיניהם של המספקים (סקעפטיקער) ושהם לבד, במצאם עזר כנגדם אצל בעלי העקרים האילו, החליפו כח, ויצאו חלוצים לשדה המערכה, ומהם שני מבקרים מפוארים, החכם שולצע, המכונה „אֶנעזידעמוס" (על שם ספרו אשר הוציא לאור בלי הזכרת שמו האמתי, רק בשם המספק הגדול החכם היווני הנודע „אֶנעזידעמוס", החי בראשית המאה הראשונה לספה"נ), והחכם שלמה מימון, ואשר נבאר עוד את שטת זה האחרון בפרק מיוחד לו. —

שולצע הקשה קושיות רבות ובבקורת חופשה על „הבקורת" של קאנט, ומהוג-מבטו של מסַפק גמור, מכחיש בכל ההנחות והעקרים והיקשי השכל מעולם של כל הידיעות מהקודם אל המאוחר, (ומחזיק בשטת המספק היווני, החכם המפורסם פירהאָ, החי בזמן אלכסנדר מקדון), ובא כמפגיע עם כלי זיינו בידו, לחגור מלחמה על כל בנינו של קאנט הבנוי לתלפיות; ואלה הם השגותיו וטענותיו נגדו בכלל:

אם כל מושגינו השרשיים (המאמרות) מכשירין את תשמישם (איהרע אַנוועןנדונג) על המראות והחזיונות לבד, ולא על עצמם של הדברים החצונים, הלא ענין הסבה והמסובב (קויזאַליטאֶט) הוא ג"כ ממספר המאמרות, ואיך יפעילו הדברים החצונים עלינו בדרך סבה ופעולה, אם ענין הסבה הוא רק מאמר שכלי, ואיך לדעת קאנט תושג פעולת המאמר, האדוק רק לצורות השכל, על קנין הידיעה וההכרה של הדבר החצוני? — ונכון היה הדבר, אם להיפך החליט קאנט אומר, ובהיקש הגיוני היוצא בהכרח כתולדה מהנחתו: „מפאת היות ענין „המציאות" בפועל (רעאַליטאֶט) ג"כ מושג שרשי ושכלי במספר המאמרות שלו, שלא לבד הדברים בעצמם אך גם המראות כפי שהם, בלתי נמצאות לו, וגם אי אפשר להמצאן בכלל, על דעתו זאת"! —

גם לטענת שולצע, עוד הסתירות והשאלות רבות וגלויות „בהבקורת": אם לא יצדקו בעלי העקרים (דאגמאטיקער) בהנחתם, שהמחשבה וההיות (דענקען אונד זיין) דבר אחד הוא, לפי שהדבר ההוה בפועל לא יתודע ויוכר לנו גם אם הוא במחשבה תחלה בהגיוננו, א"כ איך נגיע לידי ההכרה הנסיונית בכלל על פי מחשבותינו? — וגם בלתי מאומתת הנחתו של קאנט, כי ההכרה רק אפשרית על אופניו, ובדרכי תנאיו אשר הוא השכיל עליהם, כי אולי אפשרית היא באופן אחר, ובסימנים אחרים השונים ומוחלפים מהנחתו? — גם אינו אמת לדעתו, כי כל משפט כללי ומוכרח יושג וישכל רק מהקודם אל המאוחר, מפאת שאופן הידיעה מלווה לא לבד את ידיעת עצמנו (בעוואוסטזיין) בכל הנודע וניכר מאתנו במושגי השכל, אך גם את מעמד הרגשותינו החושיות, ושהן רק מהמאוחר אל הקודם! ומדוע נאמין למוצא משפטו של קאנט, כי המשפטים הכלליים וההכרחיים מוטבעים רק בכח התבונה ותלויים מפעולת תשמישם לבד, ואולי גם הם תולדות הפעולות של הדברים הפועלים עלינו? — ואם לא יתודע

ויוכר לנו עצם הדבר בפני עצמו, עכ״ז אפשרי הוא להפעיל עלינו בבחינת סבה או עילה? — ומה הוא התבונה בעצמה, מהות־עצמנו, או תכונת־נפשנו? האין זה הוא ג״כ „דבר בפני עצמו״? — וא״כ איך יהיה הנושא סבה לעצמו, ונשוא לפעולתו? — גם תולדת ההכרה מתכונת־הנפש דומה להכרה של „הדבר בפני עצמו״, וא״כ סתירה היא, המלאה ואחוזה בסתירה אחרת! — ואם ריינהאלד בתומתו מחזיק, ודורש „כי רק הציור (פֿארשטעללונג) נמצא לנפשנו, והציור א״כ מההכרה להמָצא להמצייר, ולזה יש נשוא להנושא״, הוא עושה בזה היקש מוטעה וכוזב! אם אני חושב דבר מה, מהויב הוא להיות נמצא בפועל?— ובמה נשתנה קלסתר פניה של שטה כזאת משטת העומד במחשבה, החכם בערקלי, בהנהתו, כי לא נמצא לנו רק העצם המצייר, וציוריו המה: עולם הרוחניים והמחשבות (גייסטער אונד אידעען) והכל תלוי ועומד במחשבה לבד?— ורק בפנה זו מוחלפת השטה, שלפי דעת קאנט המראות של הדברים החצונים המה לא לבד ציורים, אך ג״כ כללים הכרחיים המה, ועי״כ יתרון להם על ציורי ריינהאלד, כי צורתם תלויה ועומדת בהתבונה, והחומרם ניתן להם מבחוץ, ממראות הנגלות של הדברים בפני עצמם, והבלתי ניכרים וידועים לנו בפנימיות עצמותם! אך באמת אין מראה של דבר־מה, (והבלתי אפשרי להכירו ולדעתו) יש בכחה להתהוות גם לחומר לצורותינו ממנו, כי אין לה עמידה וקיום נאמן ותמידי, ואיך הבלתי־נודע יפעיל גם מהקודם אל המאוחר בעולם הנסיון? — ואיך ידברו עתק וילבשו גאון מצדיקי קאנט נגד השגות וטענות המספק הומע, העומדות בתוקפן ועוד לא זזו ממקומן עד היום? —

הנמשך לדעת שולצע, וכתולדה נאמנה היוצאת משנון בקורתו הוא: כי לא הצליה קאנט ואוחזי שטתו לעקור יסודותיו, ולהשיב תשובה נצחת על ספקיו של הומע והביקור הנכון שלו! וגם מדברי הלצה ומהתלות לא ישמור פיו, להתחרות בתלמידי קאנט, ולצדד בזכות בעלי המספקים מהראשונים והאחרונים, וכאשר פתח בספרו כן סיים בסופו, ותמציתו הוא: כי אין בכח הפילוסופיא כלל, לברר ולאמֵת באופן מה, אם נמצאים הדברים בפני עצמם ותואריהם אם לא, וכן אי אפשר לתור ולחפש ולמצוא החוקים והגבולים של הכחות האנושיים בכל ידיעה והכרה, וע״פ ובעזר יסודות ושרשים נאמנים וכללים מאומתים לנו, וכל התעסקות הגיונית והשקלא וטריא בכאלה, אינו יוצא מכלל הפלפול והתחכמות, והשמא והספק כרוכים בעקבם!״ —

שלמה מימון.

גם קודם צאת ספר אֶנעזידעמוס (שולצע) לאור, בשנת 1792, יצאו לאור, שתי שנים בקדימת הזמן, שני ספרים של מימון, בשנת 1790, המלאים על כל גדותם פירושים וביאורים עם בקורת חדה והערות מושכלות, על ספרו של קאנט! ועל אופן דרישתו וחריפותו עם טענותיו וספקיו, שפט קאנט בעצמו, בקראו את הכ״י של מימון, הנשלח לו ע״י ידידו הה׳ מאַרקוס הערץ, ושהשיב לו הדברים האלה: „בשימת־עין אחת (איין בליק) על כתב־ידו של מימון, הכרתי תיכף את גודל ערכו ויתרונו (פֿארציגליכקייט), ולא לבד אין גם אחד בין מתנגדי לא הבין כמוהו לא אותי ולא את השאלה הראשיית (הויפּטפֿראגע), אך נמצא רק למעטים מיחידים שׂכל מחודד כמוהו בדרישות עמוקות כאילו״. —

כאמור, את השאלות העקריות וההשגות של אחרים, וביחוד ספקותיו של שולצע, כבר העמידם בשרשם, האיש־הרוח והמעיין הגדול מימון בספריו הנזכרים; והבדלה בינו ובין המספק שולצע הוא: כי זה האחרון היה כמפגיע ועורך מלחמה מבחוץ נגד כל שטתו של קאנט, ומכחיש גם בכל חידושיו ובאמתת כל הנחותיו במשך השגותיו וטענותיו! — אך מימון העמיק חקר בפנימיות הענין, והכיר בכּור בחינתו הנעלה את גודל ערכם ויתרון מפעלם של חידושיו המופלאים של קאנט, ובאשר ירד לסוף דעתה של „הבקורת״ והבין אותה על בוריה בכללותה ובפרטיותיה, מאוד נתפעל ממנה, וידע את כל הנעשה והמחודש מידי הגדול „הענק הגערמאני״ (כאשר יכנהו בספריו פעמים לא מעט*), וגם הודה לו ולדרך התפלספותו ברוב פנותיו, אם אמנם לא נשא

*) בספרו השני משנת 1790 „בחינה על הפילוסופיא הנעלה״ (פֿערזוך איבער דיא טראנס-צענדענטאל-פהילאזאפהיע), ניכרת פעולת קאנט על דרך התפלספותו של מימון ביחוד, ולמרות ההשגות המחוכמות נגד „הבקורת״, הוא מתרחק מאוד מאופן ההשגות של שולצע, המכחיש בכל חידושיו של קאנט: ובכלל הוא מודה על האמת, כי קאנט הוא „הענק״ נגד „הננסים״ של מפרשי שטתו, גם ביחד עם מתנגדיו, ואשר מהם טענו על כבדות ההבנה וזרות שפתו החדשה והנסתרה בעיניהם, ומהם אשר חשדו בכשרים, כי היה פוסח על שני הסעיפים, וכאלה עלילות שקר ודברי דופי (עיין לעיל דף 77—78 תשובתנו בצדה על טענות שדופות קדים כאלה), והוא היה למחסה ולמגן לקאנט, והמליץ טוב בעדו, וגם על הילוך מחשבותיו וסגנון לשונו; ובדף 242—264 (שם) כותב הדברים האלה: „אגלה בקהל האופן הנכון, להבין את הפילוסופיא של קאנט וכו׳, וכל השתדלותי היא, כי ידעו ויאמרו הכל, כי הוא (מימון) היה המתנגד היותר גדול, ובבת אחת המגין היותר גדול של קאנט וכו׳ וכו׳, „מעשה קאנט היא מלאכת-אמן היותר נפלא, וכל הגיוניו ואופן היקשיו ותולדותיו מחוברים זה לזה בקשר של קיימא, וכך היה מוכרח לעשות ולכתוב ולא באופן אחר, והכל מסודר ומובן בכל בנינו, שכֻּלו אומר כבוד וכו׳! אמנם כן, מתנגד אני לו ביסודות שרשיות, ועכ״ז ולפי יסודותיו והנחותיו ולדרך שטתו הערוכה בכל, לא אגמור עליו את ההלל, כי גדול הוא למאוד, ואך זך ותמים וישר פעלו וכו׳ „ומי ממתנגדיו העומד לשטן לקראתו, יבוא אלי, והנני מוכן ללחום ולנצח אותו, וידי בכל תהיה (איך נעהמע עס מיט אללען אויף)״! —

פנים לאיש, ולא הכחיד את האמת, להתנגד באיזה מקצעות בהפילוסופיא העיונית, וביהוד בהפילוסופיא המעשיית של קאנט *).

מחזה נפלא ומתבודד זה האיש מימון בספר הקורות של הפילוסופיא! מסיפור מאורעי הייו ותולדותיו בעצמו, ידענו, איך משפל מדרגתו ומצבו הזמני והרוחני, במקום מולדתו בעיר קטנה בפלך ארץ ליטהויען, ובדרך החינוך התלמודי הגרוע והנהוג אז בארץ מאפליא במשכנות ישראל, ובאין עזר ומשען ותומך בימינו, ורק בעוז אהבתו אשר כשלהבת־יה בערה בקרבו להשלמת נפשו במדעים, עלה במשך זמן קצר על גפי מרומי ההשכלה, ויצא לו מוניטין בעולם החוקרים ואנשי שם בגערמאַניאַ! הנעזב והנדכה ומחוסר כל האמצעים, הנחוצים ומכשירין את כל איש מבעלי הישוב והנימוס לקבל גם בימי נערותו קנין הידיעות בלשונות וחכמות ומלאכות, ובצמאונו הגדול להשגת המדע האמתי, עזב את עיר מולדתו ומשפחתו לנסוע למרחקים, למושב החכמים בעיר ברלין, וכמתעתע משוטט וסובב מעיר לעיר, ובאין מצוא מרגוע ומשיבת־נפש, והשובע נדודים לא ישקוט וינוח עד הוציאו מחשבתו לפעולת אדם, ובשקידה והתמדה נפלאה ובחריצות וכשרון שכלו הרב,

*) אמנם נפלא לראות השינוי המוזר במחשבת קאנט נגדו, אחרי יצא ספר מימון לאור ממכבש הדפוס, ועשה רעש בעולם החוקרים!: בשנת 1794, אחרי נקראו כבר בספר מקאנט שני חיבוריו הנ"ל, לא נחה דעתו עוד מהבקורת החדודה של תלמידו המובהק הזה, ועוד התרעם נגדו בסתר, ובמכתבו לריינהאלד (ואשר אולי לא נועד מתחלתו להגלות בקהל!) כותב וזה לשונו: מה כוונת מימון בתיקוניו להפילוסופיא של „הבקורת" (כזה ינסו היהודים [רוססיש־פולנים?] להתכבד ביקר על הוצאות אחרים!) לא זכיתי להבין, ומוכרחתי למסור תוכחתי לידי אחרים." (!!!)— אם אין אדם אשר לא יחטא בשגגה או במזיד, עכ"ז מחזה מתבודד גילוי-דעת כזה בפי המצויין והגדול הזה, וביחוד בהראותו לעיני הקהל בספריו, איך כיבד למעלה לראש את היהדות ואת חכמיו וסופריו הראשונים והאחרונים!— וכמה הפליא הוא את יקר ותפארת מיודעו מענדעלסזאהן, הערץ, ומימון, ובכלל בהיותו אוהב את כל הבריות בשוה ובלי הבדלה בין עם ועם ואיש ואיש, ומחזיק בדעותיו החפשיות כל ימיו! ואם גם מימון השנון המופלא, נגע בקירות בית שטתו, והראה מראות נגעים רבים בקרבה, והקדיח תבשילו ברבים בבקורתו המהוללה, אך ועכ"ז כסל הוא, להתלהב ולהתעבר על ריב החקירות נגד מתנגד אמיתי בדבר שפתים אך למחסור, ובפרט פגול הוא מצד השליט הגדול הזה, להוציא דברי בלע נגד כל עם ישראל, ואם הטא מימון בדרך העיוני נגד „הבקורת", מדוע יסיב קלון על כבודו בתור יהודי? ומדוע על כל קהל ישרון יצא הקצף ללא חוק ומשפט? — וממין זה מצאתי ג"כ הערה במאמרו „על חכמת האדם" חלק א' (אנטראפאלאגיע) משנת 1798, אשר השתוממתי על המראה! במשך השקלא וטריא על תכונת האומות וגזעיהן ודרכי חייהן, מוסיף בדרך אגב הערה אחת על סבת הדבר „מדוע כל היהודים בעלי מסחר וקנין לבד, ורובם המה בעלי תרמית" (?), ובשיג ושיח מרבה דברים של טעם לפגם, לבאר הענין המיוסד הזה לדעתו (?), ועל ידי חקירות בדברי הימים העתיקים מזמן מלכות דוד ושלמה, „שהיו סוחרים וכנעני הארץ והתעשרו בכספים עיד"ז, ומזה ירשו בניהם אחריהם את החסרונות האלה" (!!!). האמת עד לעצמו, כי בהגיע קאנט לימי זקנתו, היה תש בכחו הגופני והרוחני, ולפעמים פלטה קולמסו דברים לא יתכנו בפיו, ומדברו כפעם בפעם לא נאוה! ומפי מרוץ מכתביו למיודעיו הרבים מהזמן הזה נראו אותות הולשתו ורפיונו הנפשי, כאשר הודה בעצמו; וכמתנצל לידידיו על מניעת תשובותיו בתקופת העת הנזכרה, כותב וזה לשונו „בבואי בימים כשל כחי מאוד, ולפרקים אין לאל ידי בסבת זה לשקוד בלימודי לעצמי כאשר הסכנתי מאז, ולפעמים באמצע דרשותי - בקהל, הרגש מתבודד וזר יפעמני, ואשכח למצוא חוט החיבור בין ראש וסוף מאמרי, ויופסק הקשר בהילוך הגיוני, וכאילו נקרע לגזרים ועצבי מוחי נפרדו לרגעים, ואך בכבידות ואחרי זמן כי יעבור ינוח לי וישוב רוחי, וע"כ יקירי אל תדונוני לכף חובה, אם אתרשל או אשכח במלאכת הכתיבה וכו' עכ"ל. — ואם נצרף לזה עוד חיי ההתבודדות של קאנט בימי מגורו סגור ומסוגר רק בעירו קעניגסבערג כל ימיו, ולא ראה והכיר וידע מחיי היהודים רק מהנשמע מפי חביריו ומהנעשה בפרוטרוט מהעוברים ושבים מרוסלאנד דרך שם, ושפלת המדריגה של מצב היהודים הפולנים לעומת המעמד הנאור בארץ „ההשכלה" בימים ההם, אז אולי ימצא מחילה וסליחה על חטאת קאנט ושפתו הממהרת לדבר גם בהעלם-דעת אגדה של דופי כזו!— אם בדעת בלתי צלולה וסמוך לימי שיבתו ובסבת מחלתו חטא הכהן הגדול הזה חטאה גדולה לכל הקהל הגדול הזה בשגגה, כי לא ידע ואשם, ונסלח לו!— ותלמידו הגדול וממלא מקומו, החוקר קרוג ז"ל, הטיב בפנה זו מה שהרע קאנט, וכיפר עליו ועל שגגותיו, עיין לעיל דף 84 הערה 2.—

יגיע למחוז חפצו, וירכוש לו אוצר הקנינים של הלשונות והחכמות הרבות ובאופן, שכַל השומע ורואה אותו משתאה ומתפלא על האיש הזה, אשר כמבית האסורים יצא למלוך במחנת הפילוסופיא, ועמד על גבן של מספר רב מפילוסופים בדורו והיה לנס!—

גם דרך לימודו וקריאתו בספרים, מיוחד לסגולת מימון ולכשרונותיו הפרטיים! בלמדו ספר בענינים הנכספים לו, הבין את תוכנו בפעם אחת, ובעודו בכפו הבליעו ובא אל קרבו ונפשו, ולא לבד ידע הכתוב והנאמר, אך התוכח בשאלות ותשובות לעצמו עם הספר על אמתת הכלול בו; וכל כך גדלה תפיסת שׂכלו ועז כח זכרונו והריצותו, עד שהיה ביכולתו לכתוב פירוש והערות והשגות בשולי היריעות מהספר תוך כדי קריאתו בו, וגם להיות למורה ומלמד לאחרים בהענין הזה!— ובאופן זה קנה לו ידיעתו בחכמת הפילוסופיא, המדידה, התכונה, והטבעית, וידו הדה בשפת גערמאנית, צרפית, רומית, איטלקית ואנגלית, ולבסוף התלמד גם במלאכת הרוקח (אַפּאָטהעקער), ובמשך איזה שנים מועטות, נעשה לסופר מפורסם בספריו ומאמריו הרבים בכל מקצעות הפילוסופיא, ומופת לרבים*).

בטרם אציע תמצית בקורתו של מימון ושטתו לעצמו, והנוטה לצד המספקים (סקעפּטיקער) בפנה אחת, ולצד העומדים במחשבה (אידעאַליסטען) בפנה אחרת, עוד דבר בפי בהנוגע ליחוסו לחכמים וסופרים וכותבים „תולדות הפילוסופיא" בהמאה הנוכחית, וביחוד בהתיחסותו וערכו לאחיו היהודים:

מאוד מצער מספר החכמים מזולתינו בדור העבר, אשר ידעו את שלמה מימון והכירו את רב ערכו בפילוסופיא; מהם אשר לא הזכירו בשמו כלל וגם בתמצית שטתו ועברו עליו בשתיקה**); מהם, ובתוכם מהכותבים זכרונות ותולדות הפילוסופיא (אם באריכות במקצת או בקיצור נמריץ, ולהיות לזכרון לתלמידיהם שומעי לקחם.—) העתיקו איזה מלין אודותו, אך מאוד צמצמו בדברי זכרונו ובציון היותר קצר, כזה: גם מימון היה מתנגד לקאנט, על דרך שטתו של שולצע המספק, בשנון בקורתו"; ומהם אשר הוסיפו לזה עוד התואר „היהודי מימון", ותו לא!—

*) הספרים בלשון עבר ואשכנז אשר כתב מימון המה: I. פירוש על המ"נ המכונה „גבעת המורה" נדפס בברלין בשנת תקנ"א; II. ספר „כללי החשבון", אשר עוד לא נדפס; III. כן העתקת ספר אחד „מקורות היהודים" של הח' הצרפתי באסנאשע; IV. „יסודות הידיעה" (המכונה: פרינציפּען דעס וויססענס), נדפס בהאמבורג 1790; V. בחינה על הפילוסופיא הנעלה" (פערזוך איבער דיא טראנסצענדענטאל-פהילאזאפהיע) 1790; VI. „מדרש מלין פילוסופי" (פהילאזאפהישעס ווערטערבוך) נדפס בברלין 1791; VII. „על הצעד קדימה של הפילוסופיא" (איבער דיא פראגרעססען דער פהילאזאפהיע) 1793; VIII. „הפושט בגבול הפילוסופיא" (שטרייפעריינן אויף דעם געביעטע דער פהילאזאפהיע) 1793. IX. „בחינה חדשה בחכמת ההגיון" (פערזוך איינער נייען לאגיק וכו') 1794; X. „מאמרות אריסטו" (קאטהעגאריען דעס אריסטאטעטעלעס 1794; XI. „ביקור בהדרישות על הרוחני האנושי" (קריטישע אונטערזוכונגען איבער דען מענשליכען גייסט) 1797. גם מאמרים ומכתבים הרבה נדפסים ממנו במכתבים עתיים (צייטשריפטען), אים „בערלינער שורנאל פיר אויפקלערונג; אין דער „בערלינער מאנאטסשריפט"; אין דער „דייטשען מאנאטסשריפט"; אין דעם „בערלינער ארכיוו דער צייט"; אים „מאגאצין פיר ערפאהרונגסזעעלענקונדע", אשר יצא לאור עי"ד ידידו החכם קארל פהיליפּפּ מאריטץ בברלין.

**) גם באוצרי המלין הגדולים (קאנפערזאציאנס־לעקסיקאנע) מהמו"ל בראקהויז, מייער, לא נמצא אף זכר להשם מימון! גם בזה ינתן היתרון למעלת החוקר הנזכר מאתנו קרוג, אשר בהמדרש-מלין-פילוסופי שלו (ענציקלאפעדיש-פהילאזאפישעס לעקסיקאן משנת 1827, לייפציג) ראשון הזכיר את החוקר מימון ואת שטתו אם אמנם בקיצור, ולא עשה את מלאכתו רמיה. —

על המעשה הנכריה הזאת מזולתינו, יש מקום להצטדקות מה, ועכ״פ איזה אופן לבארה: בראשון, על ידי דרך חינוכו ואופן לימודו הבלתי שלם ומסודר (אונמעטהאָדיש) במשך ימי מגורו בערים שונות במדינת פרייססען, לא עלה ביד מימון, להרכיש לעצמו הכשרון הנאות וההכָנות הדרושות, להוציא את עומק מחשבותיו מכח אל הפועל בצורת הסדר ובצחות השפה המדוברת, או בסגנון הלשון המובן בנקל להקורא, ובכלל לכלכל דבריו במשפט הדר ואופני הלימוד המתנהג בספרות הגערמאנית בימים ההם. — שנית, אם אין להכחיש עוד, כי המעיין וחופש ודורש במצפוני חקירותיו כהלכה, ימצא פניני הכמה למכביר בכלל דבריו, והעניים במקום אחד אך עשירים במקום אחר; עכ״ז בשטחיות דבריו המפוזרים במקומות שונים, ונפרדים ללשונותם ובאין סדר למשנתם, קשה מאוד להקורא לרוץ בם ולהבין כל דבר לאשורו, או לפַצֵל הגרעין הפנימי מהקליפה החצונה המכסה וסובבת אותו, ולהתענג בפרי חדש זה הנחמד בטעמו. — והנה מימון בעצמו הכיר וידע את חסרונו זה, ולא לבד כסה עליו, אך גם באמתתו וענותנותו הודה והתנצל ע״ז בפומבי! בהקדמתו לספרו „יסודות הידיעה״ (הס׳ הראשון בשפת אשכנז שלו), כותב וזה לשונו: הקורא ימצא לבקר אחרי דברי וסגנון לשוני וסידורו בצורת הענין הנדרש; וסבת הדבר, לפי שאינני יליד ארץ גערמאניאה, אך מארץ נכריה מחצבתי (ליטהויען), ולכן אבקש את קוראי, לבל יטיל מום בי; ואם למרות אלה, יבוא המבקר אחרי למצוא עוני לחטוא, אז הוא יחטא להמחבר, אשר מראשית דבר ובהודאת עצמו יעיד ויגיד, כי חסרון הוא ומעֻות לא יוכל לתקון״!— שלישית, לא לבד החוקרים היותר מפוארים בזמנו, קאנט ופיכטע, הוקירו מאוד מעלת מימון, וזה האחרון פיכטע, לאו מכללא אלא בפירוש הודה וכתב: כי מימון פנה לו הדרך בביקורו המחודד לראשית שטתו החדשה״, וכי גם „כבד יכבד מאוד ובאין־קץ את כשרון מימון״ (פאָר מיימאָנס טאַלענט האַבע איך גרענצלאָזע אַכטונג); אך גם בדור שאנו חיים בו, איזה יחידים משלומי אמוני הסופרים, הכותבים „תולדות הפילוסופיא״, ומהמצויינים באלה, החוקרים: ערדמאַן[1], קונאָפישער[2], וויטטע[3]), צעללער[4]), העירו בצדקתם על יקרת התפלספותו של מימון, ויצאו ידי הובתם בדרושים מושכלים נגדו! — וכל הטעמים השלשה, בכחם להכריע את הכף, ולצדד בזכות החכמים מזולתינו! —

אך מאוד ידאב לב האוהב את עם ישרון וחכמיו וספרותו, בראותו, כי ישראל לא ידע ולא יתבונן על טיבו וערכו של החכם הגדול מימון, ויפקד מקומו בספר התולדות והזכרונות לאנשי שם בשפתנו הקדושה, וגם בארץ רוסיא ופאלען הרחבה, ואשר שם נצבה ערשו, אין זכר לשמו ולתפארתו, והכמת המסכן בזויה! ומהזה מוזר הוא באמת, וכך דרכו של ישראל בזמננו החדש! בגאות־לב והיבה יתירה יתפאר בשמות החכמים והסופרים, אם רק מגזע עמו נחצבו ומזרע היהודים יצאו, וגם אם אח״כ מעלו בקדושת עמם ואלהיהם, ופרשו מציבורם ויצאו לתרבית

[1]) בספרו „ענטוויקקעלונג דער דייטשען שפעקולאציאן זייט קאנט״, 1846, קאפיטל 21 ובס׳ „גרונדריסס דער געשיכטע דער פהילאזאפהיע״, 1871, .2 אויפלאגע, זייטע 405-408.

[2]) בספרו „געשיכטע דער נייערען פהילאזאפהיע״ 1869, פינפטער באנד, זייטע 118-155.

[3]) בספרו „געשיכטע דער דייטשען פהילאזאפהיע זייט לייבניץ״, 1873, זייטע 586-596.

[4]) במאמרו „סאלאמאן מיימאן״, 1876. —

רעה! ולא לבד שגם היחידים והטובים שבהם לא הרימו קרן כבודו בלאומים, ולא עמדו ביום צרה למגן ולמחסה לו, להקדיש בקהל את המחולל מידי זרים ועריצים, אך עוד התנכרו ויבושו ויכלמו להקרא בשם „יהודים", וישנו את טעמם ושמם וזכר משפחתם, כי שמא גרים וחסד הוא להם! — ומהם גם בעוכריו, להשפיל כבודו ויקר חכמיו ותורת ישראל הכתובה ושבע"פ, ודורשין הגדות של דופי ומרבין בשחוק ועושין ישראל ככנור שמנגנין בו לצים ודוברים נבלה על גדוליו ורבניו, והם צוררים בנבליהם ומעשיהם ומחבלים כרמו ורחוקים מצדקה! — העיני ישראל מוכים בסנורים, ולא יראו טוב ורע, ובאין הבדלה בדיעה בין אוהב לאויב, בין אמת לשקר? — מה מאוד ישמח ישראל אל גיל לזכרון שם חכם וסופר, אשר הוא, או אביו או אב־זקנו, מזרע היהודים היה בזמן העבר, ותאות נפשו הוא, כי אדם גדול הוא! — גם איזה מחכמי ישראל בזמן האחרון, יתנהגו בדרך נלוז כזה, וכל הנשמה תהלל למשל את זכרון החוקר בענעדיקט שפינאָצאַ, ובשם תפארתו בגוים ידגולו, ואע"פ שחטא לעמו ולתורתו ולחכמיו בגלוי, ישראל גמור הוא בעיניהם, לפי שנולד מהול, וברוך נקרא לכבודו! — חנופה גלויה כזאת בזויה, ומשפלת כבוד האומה, ואין זו תפארת לעושיה! — *).

---

*) אם אמנם רחוק אני מאוד ממחשבתו וקנאת-דעתו של החכם שמואל דוד לוצאטו, אשר באהבתו והתלהבותו לתורת ואמונת ישראל, העריך מלחמה תנופה נגד שטתו הפילוסופית של שפינאצא בכלל, ונגד כל המעתיקים דעותיו החופשיות בשפת עבר ומהללים את כבודו וחכמתו ואמונתו, וכאילו מסכמת עם תורת וחכמת ישראל בפרט; ובמשך דבריו הקשים נגד בעל מלחמתו, מכריז ואומר: כל המשתף את מחשבת שפינאצא ודרך הגיונו, עם היהדות ויסודותיה, הוא מתעה את הבריות ונותן יד לפושעים וכו'." — אך בכלל הענין הזה יש לי דעת אחרת, והרחוקה מדעת רשד"ל בפנה זו, רצוני בהנוגע להאמונות והדיעות, והתלויות ועומדות מהרצון החפשי וחירות החקירה, ולפי מצב הדרישה הפילוסופית והמשתנית במשך העתים והמצבים שונים, אין מקום להעמיד יסודות נאמנים ועקרים לתורת ישראל; והיודע ובקי בקורות עמנו ודעתנו, ולכל מי שיש לו מח בקדקדו, ויקרא מפורש ושום שכל את כל הכתוב והנאמר בספרי התורה, יבין ויכיר, כי איננה כוללת שטה פילוסופית או חכמה ואמונה נסתרה, עם עקרים וגדרים וציורים הגיוניים באמונות ודיעות; — ומעולם היתה להחקירה ההגיונית חירות גמורה על הלוחות והבקורת העיוניית חופשה אצלינו! — המחוקק הנעלה לא עשה זר מעשיהו בבאלה, רק תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, תורת חיים מקור חכמתו, חקים תוריים, ולאומיים, ומדיניים (זאציאל-פאליטישע אינשטיטוציאנען) נתן לעמו, אשר בכחם להצליח ולאשר במעשה החיים את האומה והמדינה, וציור-מחשבי זה (אידעאל) של תורה שלימה כזאת, הישרה ותמימה ומאירת עינים ביסודתה מראש, עוד עומד לנס בפנותיו השרשיות עד היום הזה, ומוכשר הוא להיות לאור גוים בתיקון עולם הישוב, ולזכות אותו בחוקים ומשפטים תוריים ולאומיים ומדיניים, למען הוציא לפעולת ידים את צורת ההצלחה הגמורה של הקיבוץ הכללי, המיוסד על שלשה עמודים שעליהם עולם המדיני האמיתי עומד: אחדות, חירות, שיוו הזכיות, שכל תכליתם הוא בעצם ועקר: התאשרות ואהבת-אדם! — והנה אין פה המקום להרחיב הדיבור בהענין הנכבד הזה, וכבר מלתי אמורה באלה בספרי „מלחמת הדת" (במכ"ע „המליץ" משנת תרכ"ח—תרכ"ט) ובמאמרי „תקון עולם" (מכ"ע „הכרמל" תרל"ג—תרל"ד) „היהדות בזמן העבר" (מכ"ע „המצפה", חוברת ג'—ד', תרמ"ו). — ולפי האמור, אין לדעתנו לדון בזה עם דעותיו החופשיות של שפינאצא וסיעתו בפילוסופיא, ואין אנו מחליטים אומר בזה כעת, אם יצדקו בעצמן, ואם יסכימו לתורת ישראל, כי באמת אין לנו שום עקר וגדר במחשבה ודעת פילוסופית, ועם דברי החוקר הגדול קראכמאל (בעל „מורה נבוכי הזמן") אומר „הנה תורת אמת אתנו, שאין לה לירא ולפחוד את הדרישה מכל צד שתבוא" ! —

אולם על מעשיו ופשעו וחטאתו נגד עם ישראל ותורתו וחכמיו, והנגלים לנו היום בספרו „מאמר על האמונה והמדינה" (טהעאלאגיש-פאליטישער טראקטאט) „ובקובץ מכתביו" האחרונים, לא אכחיד האמת, ואחליט אומר במשפט נאמן ומיוסד „כי אכן לשקר עשו עט, שקר הסופרים לישראל, לחשוב את החוקר בענעדיקט שפינאצא במספר קדושי וגדולי ישראל, ועמל הוא בעינינו להתפאר ולהתכבד בחכמתו ותמימות אמונתו ופעולתו, „כאילו ישראל גמור הוא „וגאון יעקב" „אשר בו יתפאר ישראל" „וחכמת ישראל מדברת מתוך גרונו", וכאלה תהלות ותשבחות למכביר, ולדרוש לגנאי על כבוד האב"ד באמסטרדם ועדתה הגדולה, על אשר גרשוהו מלהסתפח בנחלתה, והחרימו את „צדיקו של העולם" „רבינו ברוך" „גאון יעקב", החסיד

וזה החוקר שלמה מימון, הנאמן לעמו, ומוקיר ומכבד את תורתו, ומגדיל

שבכהונת ישראל, שאין על עפר משלו״!— באו נא עמי ונקרא בספרו ומכתביו הנ״ל, ונוכחה יחד!: הנה במשך התקופה הרעה מאוד בקורות ישראל אשר מצאה את גולי ספרד, ובעת אשר חרב חדה, של מצוקות ורדיפות ושמדות וגזירות קשות באין מספר, מונחת על צואר העם הזה, החכם הגדול „רבינו ברוך״ „וגאון יעקב״, לא לבד עומד מנגד, ובבלי איזה רגש החמלה והחנינה או אהבה-מסותרת, אך עוד חכמתו תעמוד לו, לדרוש בקהל דברי אגדה ושיחות חולין המכעיסין את לב השומעין וימררו את לבות הנענים והנלחצים מהשמועות הקרובות של אחיהם בצרה, והשופכים דמם כמים על קדושת אלהיהם ותורתם וחירותם האמוניית! — הזאת היא תפארת לחכם גדול ואוהב-אדם בכלל, להקניט את לב התמימים והישרים, ולגזול מהם על נקלה את תנחומותם ומשיבת-נפשם, היא קדושת וחיזוק דתם המורשה להם במסורת קדומים, והחביבים עליהם יותר מגופם וממונם ונפשם ויחיו בהם באהבה לשמה, וביקרת האחדות הלאומית החופפת עליהם בכל ימי פיזורם הנורא? — ומי גרם לו לפרוש א״ע מציבורו, ממשפחתו, ומכל איברי הגוף של אומתו ואלהיו ואחדותו, אם לא מעשיו הנקלים והבלתי רצויים למקום ולבריות?— אם לא עוד הגיה בימים ההם אור הסבלנות (טאלעראנץ) בכללות איירופא, ואם החוקרים המפורסמים, והדגולים מאנשי שם מזולתינו, נענשו בגזירות קשות ובאכזריות חימה בגופם ונפשם, ועל כל הגה ורעיון חדש בלימודים וחכמת עיוניות, כמו הפילוסוף המפורסם שורדאנא ברונא (אשר בקדימת הזמן, דרש ואמר מה שאמר ודרש אח״כ שפינאצא „כי אלהים והטבע אחד הוא״—), אשר נלכד בשחיתות הכומרים בעיר רומא ונשרף חיים בשנת 1600; ואחריו הפילוסוף לוציליא וואַניני, נשרף בעיר טולוז בצרפת בשנת 1619; ואחרי החוקר הגדול (הנקרא „אבי-החכמה הטבעיית") גאלילעאי, הושם במאסר האינקוויזיציאן בשנת 1633 ונאנס (על פי הדיבור והמישפט הנחרץ מידידו ופטרונו האפיפיור אורבאַן השמיני בעצמו!—) לחזור ולהכחיש בקהל את חידושיו בחכמת הטבע (והנתראים למתנגדי הכומרים, כאילו מכחישים את סיפודי והגדות הכתובים בתורת משה!—) מדוע יפלא הדבר בעינינו היום, ונמהר לחרוץ משפט מעוקל על האב בית דין באמסטרדם, בי בזמן האמור רק הבדילו את הפורש מציבורו ודורש באגדות של דופי מלהסתפח בעדתם, ואחרי אזהרות והתראות מכופלות, החרימוהו בקול השופר! — ניתי ספרו של שפינאצא ונחזה! בקאפיטל 20 (שם) כותב בעצמו „רק אותן הדיעות חופשיות הנה, הבלתי נוגעות למעשי (האנדלונגען) הקיבוץ, ושאין לצדד בזכות חירותן נגד נימוסי הקיבוץ״. ובהקדמתו לספרו הנ״ל וכן בסופו, שונה ואומר וז״ל: מצאתי זאת לנחוץ להעיר עליו ביחוד, כי אינני כותב דבר, מה שאינני מוכן ומזומן וברצון טוב להמסירו למשפט הבחינה של ידי הממשלה בארץ מולדתי; ואם הם ימצאו הנאמר ממני כמתנגד לחוקי הארץ, או כמשחית לטוב החברה הכלליית, אז רצוני הוא, כאילו לא נאמר כלל״! — ולזה גם עדת אמסטרדם, כחברה העומדת ברשות עצמה, ובחוקיה ונימוסיה ומנהגיה בכח ורשיון הממשלה, לקחה לה ג״כ הצדקה והזכות במדריגה הנזכרת, להבחין ולשפוט על הנאמר והדרוש בקהל משפינאצא, ובמצאה כי מתנגד לחוקיה ומנהגיה, הבדילו את הפורש מציבורה, ועל דעת האב״ד ולפי מעמד הזמן והמקום (ועי״ד המאורעים המציקים לישראל בימי השמד!—) אפשרי הוא, כי השעה היתה צריכה לכך, לאיים על הקהל, ובנידוי ונזיפה נגד הבוגדים והמשחיתים בקודש מבחוץ ומבפנים, ויש מקום להתנצלות ולהצדיק אותה בדין! האף אמנם צורת ההבדלה (בקול השופר ואלה ושבועה) הנזכרת בלתי רצויה ונוחה לבריות היום, אך בימים ההם עוד חשכת שנות הבינים שלטה ברוב מדינות איירופא, והזמן גרמא לכך! — ומדוע המקרה לא טהור הזה, ואשר רק בעונו נלכד והמכשלה רק תחת ידו, הפעיל כל כך פעולה עזה ומתמדת על תכונת נפש של צדיקו של עולם, המוחל על עלבונו ורחום וחנון וסולח סלה, (והדורש בשטתו „כי מחויב האדם לגמול אהבה תחת שנאה, לאהוב גם שונאיו ולהרחיק מלבו כל רעיון „שנאה ושטנה ונקמה וכו׳״!), עד שפנה עורף לכל היהודים ולהיהדות, ובספר גלוי לכל העמים הסביר פנים להאמונה השולטת, ובהשתדלותו לפאר ולרומם ולבכר את הצעירה על הבכירה? — על שער ספרו, עושה עטרה להאונגליון, ופתגמו הוא: דברי הבשורה של השליח (אפאסטעל) יוחנן (קאפ׳. 4, 13); „בקאפ׳. א׳, נותן היתרון לדברי הנבואה של המיסד האמונה החדשה ושליחיו, על המחוקק הנעלה משה ונביאי ישראל, (עיין במהדורא המדויקת בשפת רומית מהספר הנ״ל, אשר יצאה לאור מהח׳ צ. ה. ברודער משנת 1846, לייפציג, דף 22, 30. קאפ. 2, דף 32—33, 38, 46, 58); נגד מאורנו וכבודנו הנשר של הגולה הרמב״ם ז״ל יעיז פנים לכתוב וז״ל: כי מיימאנידעס הביא הבליו של אריסטו, ופטפוטי מלין שלו כשחוק המה בעיני״! (שם דף 20). נגד הפרושים והרבנים הוא מוציא דבה ודובר סרה עליהם, „שהם זייפו את המסורה, וקבלת אבות נחשדה בעיניו למאוד״ (קאפ. 7, דף 112) „היהודים (עיין דף 123) אינם עם הנבחר״ אך כגורל עכו״ם חלקם (קאפ. 3, דף 60) „שנואי האומות, והמבזים את הפילוסופיא" (קאפ. 11 דף 174), „וכמו שהיו מלפנים כן היום, וצדקה רחוקה מהם" (שם קאפ. 12, דף 176), „ושאין המשיח של הברית החדשה בא, אלא לגאול משיעבוד התורה" (שם קאפ. 4 דף 69), „ושהוא לא היה רק נביא אלהים, אך גם פה אלהים״! (שם דף 68). וכמה מלגלג הוא ברבותיו, הפרושים והרבנים, ואומר קדוש רק

את כבוד גדוליו וחכמיו במשך כל ימי חייו, והמשתדל בגלוי להמליץ אך

למה שכתוב ונאמר מפי המשיח ישו ושליחיו! ראה בספר הנ״ל: דף 70, 77-75, 86, 155, 166, 180-179, 196-195, 207-206, 236, 240-239, 244, 248, 251, 254, 256, 260, 271-270, ומשם תראה הוכחות ברורות וראיות נאמנות על האמור. ועיין עוד „בקובץ-מכתבי שפינאצא״ (מהדורא הנ״ל, משנת 1848) דף 200-199, 350, 352. — והנה אם אמנם חיה חיי ההתבודדות והנזירות, לא אחז מנהג אבותיו ולא בא בגלוי בברית הדת החדשה, וכאשר אמר עליו החכם באילע (במדרש מלין של הבקורת והזכרונות שלו, משנת 1696) „כי היה נפתה אחר האונגליון, ולא יהודאי ולא ארמאי״, עכ״ז בכל השגותיו ובקורתו וטענותיו נגד תורת משה ונביאיו והיהודים והיהודות בכלל, ובהשפילו כבודם לעיני העמים, ובתתו כבוד ועוז לבעלי הברית החדשה, ומרבה לספר בשבח האמונה הזאת, וביחוד לעקריה של: האהבה, והחסד, ורוח הקודש, וברכת המלכות שמים, ולנצחונה בסופה „לאשר את כל המין האנושי״ וכדומה, ניכרים דברי אמת, כי בלבו ונפשו היה נוצרי גמור, וטינא בלבו נגד היהודים, והיהדות כקוץ מכאיב לו, וחמתו על המחרימים אותו לא שככה!— אחרי כתבי זאת, קראתי העתקה צרפתית משנת 1678 של ספרו הנזכר (ועל השער לא נזכר שם המעתיק, אך נודע אח״כ בשם: „סט. גלאן״), ובההקדמה מקלס ומשבח מאוד את שפינאצא ואת ספרו זה, אך קרא אותו בשער בשם הנכון לו, ויתורגם בעברית „מאמר על הנמוסים ההבליים (אבערגלייבישע צערמאניען) של היהודים העתיקים והחדשים, מאת ב. שפינאצא״! — וזה המעתיק הבין וידע ביותר את הכוונה העקריית של ספר „רבינו ברוך״ „וגאון יעקב״ מכל אחינו הסופרים בימינו אלה! — —

האם לא נמצאה בתולדות עמנו תקופה ותקופה בימי גלותנו, אשר גדולינו ויחידי סגולתנו (יהודה הלוי, הראב״ע, הרמב״ם, גבירול, אברבנאל, רלב״ג, אלבו ועוד ועוד), אשר לא פחדו ורהו בציון, לדרוש דעות חופשיות, ובבקורת חופשה המפליאה בזמניהם, בהנוגע גם לכתבי הקודש ולהמקובל באומה? — אך אהבתם לעמם ולתורתם קודמת לחכמתם, וממחרכי הלוחות של ספריהם וכתביהם כאור נוגה תנוצץ חיבת הקודש והמקודש מנחלת קדומים!— אם משה (בן מימון) ידבר, או אברהם (בן עזרא) ההולך ונסוע וקורא בשם ה׳; או אם יהודה (הלוי, ובקסם כנורו האלהי על שפתו למנצח בנגינותיו!—) יורה משפטים ליעקב, או אם חכמת שלמה („האפלטון״ העברי!) תרב, הלא יתקדשו, ומסיני יבואו ובימינם אש־דת למו! את מחוקקם יעריצו והוזיו יקדישו, ואש אהבתם לתורתם ולעמם תקוד תמיד ולא תכבה,״ בשמחתם ישמחו ובצרתם להם צר, ובמלחמת חובה ילחמו לקראת כל צר ורע ומשחית, ונצבו כמו נד לקראת כל אויב הרע בקודש! — ומה לתבן את הבר, מה לתפוחי זהב במשכיות כסף את חרס חרסי האדמה? — האם למחריבינו ולמהרסינו אשר מאתנו יצאו, את אחיהם לא יכירו ואת תורתם ונשיאי אומתם לא יכבדו, ועוד נהפכו לנו לזרים, והמחבקים חיק נכריה, ומשפילים כבוד אם הנתישנה בקדושתה בלאומים, לאנשים כאלה, ובשנותם את טעמם ושמותם ואמונת לבם וכל דרכי חייהם, העוד נודה להם בפינו כל היום ולשוננו תהגה צדקתם וחכמתם, על כפים נשאם ונתימר בכבודם לעיני הגוים, ולמען כחש נתפאר ונאמר „אמנם אחינו ובשרנו המה, וכהני ישראל יקראו, רבנינו ומצדיקינו וגאונינו המה״? -- בכתוב ספרי העמים בקורות עולם, יזכר ויכתב לטוב גם שם החוקר בענעדיקט שפינאצא בזכרון מספר הפילוסופים, והנקובים בשם: פיטאגאראס, אריסטו ואפלטון בדורם, קארטעזיאוס, לייבניץ, לאקקע, הומע בדורם, קאנט, פיכטע, שעללינג, העגעל, שאפענהויער בדורנו, ולהם דומיה תהלה, וכבוד חכמתם במקומם מונח!— אך אם חלק ד׳ לחסידי אוה״ע בבינה וחלקם בעוה״ב, האם נחשבים עיד״ז ליהודים גמורים בעוה״ז, בסודנו יבואו ובקהלנו יחד כבודם, וכאילו חכמי ישראל המה באמת, נזכור לעולם בריתם ונגיד תהלתם, וכאילו רבה אמונתם וחסדם ואהבתם לבית ישראל? — ומה נאמר ונדבר לאיש כשפינאצא, הנושך שדי אמו ובועט ברבותיו ומלגלג על עמו ותורתו, ומגלה סודו ברבים, כי רק תורת הברית-חדשה היא אמיתית ומביאה גאולה לכל באי עולם, והוא בעוכרנו להבזות את בעלי היהדות ומחזיקיהם, ועל דעתו תורת מחוקקנו נתנה רק לזמן מוגבל ועל תנאי, וכבר עבר הזמן ונבטלה מעצמה, וחזרה לתהו ובהו, וכבר בא משיח צדקנו ושליחיו „לגאול אותנו מעול החקים ותורת העריץ משה״, והאהבה, והחסד, ומלכות שמים לבד, יתקנו את העולם כלו באמונת אמת של רוח-הקודש? — האם איש אשר כל אלה לו, במספר גדולי וגאוני ישראל יתחשב, ואם גם, כמשיחו בן יוסף ושליחיו, נולד מהול ומזרע ישראל יצא?— נפשי יודעת מאוד, ובמשך לימודי ושקידתי בפילוסופיא, לתכלית כתיבת ספרי „קורות הפילוסופיא מזמן באקא עד זמננו״, קננה בלבי המחשבה הזאת בעצם טהרה ואמתתה: כי הגיונו זה של שפינאצא בספרו הנ״ל, פעל פעולה עזה, וממושכה ומתמדת, על תהלוכת הדרישות בהנוגע לחכמת האמונה של החוקרים המאוחריים מזמן קאנט ואילך, וביחוד על חיזוק אמונתם של „הפילוסופיא האמונייית״ מפיכטע, שלעגעל, נאוואליס, שלייערמאכער, שעללינג, העגעל, ותלמידיהם, ושפינאצא פנה להם הדרך באלה!— ולכן אל נתמה על המחזה, אם בעל הזיה וחולם חלום כמו נאוואליס מכריז ואומר: שפינאצא היה „מדושן בתפנוקי אלהות״, (אך רצונו: אלהי הנכר!—); או המפליג בשבחו, הנוצרי האמיתי

טוב על עמו, ולהשכילו ולהטיבו*), ואשר הכמים מפורסמים מזולתינו, השתוממו

שלייערמאכער, אשר בצאתו לעבודת מלכו ומשיחו בדרשותיו בקהל, הטביע עליו חותמו של „רוח הקודש"! — ושרי ליה מרא להסופר העברי ב. אויערבאך, אשר באהבתו הגדולה להתפלספותו של שפינאצא, קלקל את השורה, ופיו הכשילו להודות ולכתוב (בהקדמתו להעתקת ספריו, דף 67 משנת 1841) וזה לשונו: מאוד רוחק זה משפינאצא להגביל א"ע לחוקי איזה אמונה מיוחדת. אך באהבה מתנשאת באמת, הרים יתרונו של הרוח-הקודש, ומשלחת אלהית של המשיח." (שפינאצא האב דען הייליגען גייסט אונד דיא זענדונג קריסטי מיט וואהרהאפט ערהעבענדער ליעבע הערפאר!—).— ועתה אתם רבותי, חכמי ישראל בזמן הזה, ידעתם ונוכחתם, מי הוא זה ואיזהו „רבינו ברוך", „וגאון יעקב" אשר התעלה למעמד הנבחר שלו של „האהבה להרוח הקודש", „ולמשלחת אלהית של המיסד הברית-חדשה ושליחיו", ומואס „בהיהדות והיהודים, ושונה ואומר: משה אמת ותורתו אמת"! — ואחתום את ההערה הזאת, ואשר נתארכה יותר מדי, ואומר: אם עם בינות הוא, ואין עון וכחש וחנופה בפיו, יאמר נא ישראל: שפינאצא לא לנו הוא! — —

*) בראש ספרו, אשר הקדיש לכבוד המלך סטאניסלאוו מפאלען-ליטהויען (בשנת 1790), כותב מימון הדברים האלה, והמראים את גודל אהבתו לאחיו היהודים, וז"ל: מאושר הייתי אם ראשית ביכורי כשרונותי הקטנים ימצאו חן בעיני הוד מלכותו, ואם עיד"ז יסוב הדבר, לתת לאצילי עם פאלען מחשבה טובה מכבוד עמי, הם היהודים החוסים בצל הוד מלכותו, ולהוכיח ולהראות להם, כי לא יחסר להם הכשרון והרצון הטוב, אבל המשטר והסדר התכליתי, להוציא את כשרונותיהם מכח אל הפועל, ולהיות מועילים לטובת המלכות, אשר קבלה אותם באהבת הסבלנות! ומנה אחת אפים מאושר הייתי, אם יצליח בידי, להעיר גם את עמי על יתרוניו האמתיים, ולהפיח בו רוח-אמיץ וקנאת אמת, למען ישתדל להגיע למצב ההשכלה והיושר והצדק ולתכלית מועיל, לקנות לעצמו יקר וכבוד מצד האומה השוכן בקרבה, ולגמול באופן זה שכר הברכות המושפעות לו בחסדי הממשלה המשכלת, תחת כבוד הדר מלכותו."—

אם אמנם מסיפור עצמו של מימון (בספר תולדתו הנזכר), שהוא כמסיח לפני תומו ובאמונה את כל מאורעי ופגעי חייו, איננו מכסה על כל פשעיו ושגגותיו ושגעוני חייו הפרטיים, ומהם אשר יפנו ליצר ולשובבות ופרעות, ואשר לא ירצו ופגול המה בעיני הקורא; אבל מתנצל על פשעיו וחטאיו במר שיחו על רוע מזלו, כי צרה ומצוקה ולחץ סבבוהו וכתרוהו מכל עבר וימררו את חייו, וגם שוטניו ומלשיניו כדבורים הקיפוהו, וגדרו אורחו בסירים, ובאופן, כי נתיאש מכל גאולה ואושר ומנוחה בעוה"ז, והדחק והעניות מנוולים את האדם! — אך לבסוף גברו ידי שלמה, ונצח על שגיון, ומודה ועוזב ירוחם לנו, כי נשאר נאמן ברוחו לעמו ולדתו, ותכונת נפשו טהורה באמת, כמו שאמר לכומר אחד בהאמבורג „נר לרגלי מעולם אור השכל הישר ואהבת האמת, אחזק באמונתי הנזקנה בקרבי, ואשאר בקשי עורפי יהודי גמור („איך בלייבע איין פערשטאָקטער יודע"!) —

מעולם לא היו כאחרים מלגלג ובועט ברבותיו ובחכמינו התלמודיים וראשי הגולה בכל דור ודור, ונהפוך הדבר, מאוד מקלס ומשבח את גדולי עמו החיים והמתים, כאשר יעידו דבריו בהקדמתו לפירושו „גבעת המורה" על הרמב"ם בדיבורים נחמדים, כמו „נחזיק טובה להרב, אשר השאיר אחריו ברכה לחיותנו כיום הזה, והחיבור הזה בודד במציאותו, כי לא נעשה כמוהו לפני זמן הרב ז"ל ואחריו וכו' עכ"ל. וכן שופט מישרים על בעלי התלמוד בספרו „בחינת הפילוסופיא הנעלה" וז"ל: „רבנינו התלמודיים, אשר לפעמים גילו רעיונות נשגבות, ואשר יתרון סגולתם כיתרון מחשבות אפלטון (שם, דף 444).— וכמה מחבב הוא את יקרת ידידו החכם מענדעלסזאהן! בספרו „יסודות הידיעה" אומר (דף 44, הערה) וז"ל: אל תתמה הקורא, אם אזכיר פעמים הרבה את מענדעלסזאהן המהולל (דער פארטרעפפליכע), הכותב בספרו „מועדי שחר" (מארגענשטונדען) דף 96 וכו', והדברים האלה (של מענדעלסזאהן) ראויים להיות חרותים „באותיות מוזהבות" („ווארטע, ועלכע מיט גאלדענען בוכשטאבען פערצייכנעט צו ווערדען פערדיענען)." — ומסיפוריו הנ"ל שמענו, כי במשך מגורו בפרייסען לא נתרופפה בלבו חיבתו ויראתו וקדושתו להרמב"ם ז"ל, ואם רצה לאשר ולקיים מוצא שפתיו, אז נשבע בשם הרמב"ם, שהיו מקודש ורגיל על לשונו! — ובכלל יוצא לנו מהקודם, כי מימון, אשר לא ראה בטובה כל ימיו, ועבר בים צרות ותלאות באין הפוגות, נשאר נאמן לעמו ולתורת חכמיו, והשכיל ויחכם בפילוסופיא מכל אחיו בדורו, וגם בחריפותו מפילוסופים רבים מזולתינו, ואהב את האמת מכל, כמו שכתב (גבעת המורה) „אל נא אשא פני איש ואל אדם לא אכנה, כמאמר החכם, אהוב סקרטוס, אהוב אפלטון והאמת אהוב משניהם". — זכרון החכם הזה יבוא לפנינו היום, במספר התולדות של השטות העיונית מגדולי ונשואי הפילוסופים, כי תפארת הוא לעמו, ובשמו נגדול! — —

על רוחב דעתו ועל יתרון כשרונו בחכמת הפילוסופיא, הוא לא יזכר ולא יפקד במשכנות ישראל, נעלם ומכוסה שמו בעלטה, ולא העלוהו לתחיה בזכרון ספריו הרבים והמופלאים, בלוחות הספרות העברית, ולהושיבו בין נדיבי וראשי עמו!! —

לכן אני אמרתי אל לבי, עלי חובת תשלומין היום, ובכתוב „ספר הקורות של הפילוסופיא", אמלא את הנחסר בספרותנו, להביא לקט שכחה כזה לתרומת הקודש, ולהציב לו מצבת הזכרון, ולהראות לעיני הקוראים את כבוד עושרו באוצרי החכמה האלהית, ואשר לא רבים כמוהו יחכמו, לעשות להם שם עולם בפרדס החכמה הזאת! — אמנם פעולתו אתו, ושכרו לפניו הוא כבודו; ספריו הם מעשיו וזה זכרונו ותהלתו! —

אחרי הדברים הקדומים האלה, אשר כוונתם רצויה לתועלת אומתנו, אשוב למקומי, לבאר תמצית שטת מימון בעקרה ושרשה:

אם אמנם ספר „הבקורת" מקאנט כבר יצא לאור בשנת 1781, אך לא ידע מזה ולא קרא אותו מימון רק בשנת 1786, בבואו בנדודים בפעם הרביעית והאחרונה לעיר ברלין, בתקופת האביב אחרי פטירת ידידו מענדעלסזאָהן. — כבר אמרנו, כי מאוד מאוד נתפעל מהקריאה הזאת, והבין והכיר את פעולתה וחידושה, ואשר לקח את לבו ונפשו, והעיר אותו לטייל בפרדס הזה אריכות וקצרות; וכדרכו עשה תיכף פירוש והערות „להבקורת", הנשלחים מהמחבר בכ"י לקאנט, ואשר שמה בתלמידו זה השנון בשכלו מאוד. — מזמן ההוא ואילך, עד שנת 1798 (שתי שנים קודם פטירתו, ובעודו באבו וימי עלומיו ולמספר שנותיו ארבעים ושש אסף נגהו!) התעסק בחיבור ספריו ומאמריו, ומעשיו אלה הם הם זכרוניו, זאת מצבת קודש אשר הציב לעצמו בהייו. —

לפי דעת מימון, צדקה מאוד הדרישה ואופן בחינתה מקאנט, בעיונו ובקורתו את היסודות השרשיים של אפשרות הידיעה וההכרה בכלל, והוא מסכים גם עם אופני החקירה הנעלה שלו, בהעמידו גבולין וחוקים נצבים מראש לכחות השכל במשפטיו וציוריו לעצמו בכלל, ובהנהת צורות מגבילות את המחישה (זיננליכקייט) בפרט. — אך בקורת תהיה לו על קאנט בפנה הראשיית שלו, רצוני בהבדילו והפרידו בין שני הכחות, השכל והמחישה, וגם בתולדתו הנמשכת ויוצאת משטתו, „כי רק בהצטרפותם והיבורם של הכחות הללו (ע"י מושגי השכל, או „המאמרות", וצורות המחישה, או „הזמן והמקום"), אפשרי לנו להגיע לכל ידיעה והכרה הכרחית וכללית בעולם הנסיון של המציאות מבחוץ"; על דעת מימון, וזוהי חידושו העקרי, הנה בדק והבחין קאנט את גבולי הכחות האנושיים והאפשרות להגיע באמצעותם לידי הכרה נסיונית, כי הניח מקודם (ער זעצט פֿאָראויס) את אפשרות ההכרה הנסיונית כענין ברור ונודע למפרע, או כמושכל ראשון והנעלה מכל ספק, ונעלם ממנו הדבר, כי מהנחוץ לנו בראש ובהתחלת כל חקירה, לתור ולחפש מקודם ובטרם כל חקירה, אם ואיך אפשרי לנו בכלל ההכרה הנסיונית, ואם הנושא הנפשי ביכולתו וכחו בפרט, להשיג הנשואים המוחשיים בפועל? —

גם שני לו חידושו, וזו טענה חזקה נגד קאנט: אם לפי החלטת משפטו, שכל ידיעותינו והכרותינו של הדברים החצונים, אינן מתיחסות ונערכות להם כפי

שהם בפני עצמם (דיא דינגע אַן זיך), אך כפי שנראו ומושגים לנו בצורותם וביחוסם אלינו, ולא בישותם הפנימי המעמידם לנשואים (אָביעקטע) והנבדלים מציורינו, ורק בהזיונותיהם ובמראיתם (ערשיינונג) לבד יתודעו ויגלו לנו; הלא אז הדבר החצוני, והבלתי נודע וניכר לנו, ואין באפשרותו להתודע לנו, וגם על דעת קאנט לא יותפס כלל בהשגתנו, הוא באמת דומה למחשבת האין, ולא נמצא כלל עבורנו, וגם במראיתו החצונית לא יפעיל עלינו, ושוה למספר־מדומי (איררַציאָנעללע צאַהל) של אפס ותהו (נולל), אשר גם בדרך ההגעה והתקרבות (רעגולאַטיף) אי אפשר לבוא עדיהו; כמו שאי אפשר למצוא שורש־מרובע (קוואדראַטוואורצעל) ממספר השלילי ($\sqrt{-2}$), אך רק ממספר חיובי ($\sqrt{2}$), שאפשר להתקרב בהדרגה אליו, אם לא במוגבל ובמספר מדוייק.—

לא במלחמת תנופה נגד „הבקורת" בכלל, ועל דרך המספק שולצע, אך להאיר ולהתאים אותה ובתיקונו של רייִנהאלד, גוזר מימון אומר, כי רק הידיעה (בע־וואוסטזיין) הוא האב־היסודי (גרונדפרינציפ), המאחד בגזעו את שרשי השכל ומאמריו עם המחישה וצורותיה (הזמן והמקום), ובהכרח כללי מהקודם אל המאוחר. — אך בזה מסכים הוא להחלטת הומע, כי ההכָּרה של הדברים החצונים בלתי אפשדית לנו, וגם מכחיש במציאות הדברים בפני עצמם, ושאינם נמצאים אלינו, כי אינם מותפסים בשכלנו ואינם נודעים וניכרים לנו, וע"כ אינם פועלים עלינו ואנחנו לא נתפעלים מהם, וללא־דבר בלתי אפשר ליחס ציור או מושג תבוני מה! —

על פי דרכו, כך הוא ענין הידיעה האמתית בביקור מושכל ונעלה, וכן אופן ההשגות השונות למיניהן וסדריהן ומדרגותן: השכל מוציא ומוליד (ער־צייגט) את נשואי ציוריו, ובמשטר־תבוני חושב ומשכיל לפי כלליו וצורותיו על תולדות ויסודות הנשוא הנתון לו ממראות המחישה, וע"פ ובעזר צורותיה הזמן והמקום, ויודע בסבת ידיעת־עצמותו (זעלבסטבעוואוסטזיין), כי הוא בעצמו הוא המוציא והמביא באחדות כלליו וחקותיו את המראות המפורדות ומפוזרות בהמחישה בסדר החיבור והיחוד ובהגבלה, למען ישכיל עליהם כילדי תבונתו.— המחישה היא לדעתו המראה הנתנה להשכל כחומר בלתי ניכר לו עוד, אך באפשרי הוא להגיע בדרך הדרָגה והתקרבות (רעגולאַטיף) לידיעתה, דומה לידיעת החשבון של הוצאת שורש־מרובע ממספר 2, הבלתי נמצא לנו בדויקו, אך אפשרי הוא בההגעה בהדרָגה ובקירוב משוער לבד. — השכל והמחישה הם שניהם לדעת מימון דבר אחד בעצם, אך מחולפים למדריגותם לבד: החומר הנחוץ להשכל לשמש בו בצורותיו וכלליו, הוא המראה (דיא ערשיינונג) של המפוזר והריבוי, והבלתי מסודר בהחומר ושאינו מוגבל בגדר, וע"כ בעצמו איננו מובן־כמשפט בכלל (ניכט רעגעלפֶערשטאֶנדיג); ורק השכל הוא המתנהג בסדר נכון במשפטו על המראה המוחשיית, בהביאו אחדות נכונה ומושגת, ע"פ מאמריו וכלליו הקודמים אל המאוחר, ומשמש בם להשכיל על הנתון לו לחומר השגתו, ולהביאו ביחוס וערך לעצמו ולאופני השגתו. — המראה נמצאת ונתנה להשכל כדבר כבר נולד (ענטשטאַנדען), והמולדת־חוץ יש לה בלי ספק סבה להמָּצאה, אך בלתי־גלויה ונודעת להשכל, כי הוא איננו אב מחוללָה ויוצרָה בעצמו! — אך השכל לעצמו, הוא כח המוליד ומהוה את יסודי ציוריו, ויודע ומכיר בידיעת־

עצמו סבת הווייתם ויציאת שרשם מכחו אל הפועל. — ואם למשל נרצה לתאר לנו קו ארוך בהמראה המוחשיית, אז נצייר אותו כאילו כבר נמשך הקו במתיחתו ובקיבוצו של הנקידות המחוברות כבר לקו מתארך ונמשך בפועל. אולם בההשגה השכליית, אם נצייר לנו קו ארוך, מההכרח לנו להתפיסה השכליית ביסודו ותולדתו, לצייר לנו בראשיתו הנקידות המפוזרות ולקרב אותן במחשבה לתכלית הבנין־המחשבי של קו־מתוח ונתארך בנקידותיו. — בהמראה המוחשיית הקו הוא קודם להנקידות, ובהשכל הנקידות הֵנה הקודמות להקו; הראשונה היא השגת או תפיסת (אַפפרעהענזיאָן) המראה המוחשיית הנתנה לנו; והשני הוא תולדה, או תוצאות (פּראָדוקציאָן) השכל, והמוליד את ילידיו, ויודע ומכיר התפתחותם ואופן הווייתם (ווערדען).—

בהמשך עיונו ופלפולו והריפותו, מימון שונה ואומר את המחשבה הזאת והמחודשת ממנו: כי השכל איננו כח נתפעל, או מושפע מדבר אחר ומקבל פעולה (רעצעפטיף), אך הוא כח רצוני לבד, המשפיע (פּראָדוצירט) בפעולת עצמו, והמוציא ומוליד את יצוריו; ונמצא לו גם הדיבור, „השכל הוא כעין עצם מתנועע ונוזלי, (פּליססיג), ומפעיל השכלתו בהווייה ותמורה ותנועה תמידית כזרם שוטף, ואיננו כדבר נח ושקט והמוכן רק לקבל פעולה.” — הוא היה הראשון אשר עמד על הרעיון השרשי הזה, ורק באמצעותו ראו והתבוננו והכירו החוקרים הבאים אחריו (פּיכטע, שעללינג, העגעל), כי חידושו זה של מימון, הוא יסוד מוסד ונכון והדש, לבנין השטות המחודשות מהן, ואבן־בוחן זאת היתה לראש פנה לכל הקירותם בפילוסופיא, ויובנו הדברים הרמוזים האלה, בהצעת דרכיהם ואופני דרישותיהם בהפרקים המיוחדים לשטתם בספרי זה.—

ובפנה שרשיית אוחז מימון גם בשטת לייבניטץ, והיא: שגם היסודות ועצמותה של המהישה בעולם המציאות, המה עצמיים שכליים, או היותם בעצמם רוחניים יחידים ופרודים ובעלי השגה במדריגות מחולפות (מאָנאַדען) שמהם הושת העולם, ועי״ד חוקי המשיכה והדחיה נעשו לגופים מורכבים, בצורות בלתי נודעות וניכרות לנו בבירור; — ולזה, לפי דעת מימון, אנו מיחסים ציורינו והשגותינו לאותם היסודות השכליים של צורות השרשיות האלה, ואם אי אפשר לנו להכירן בעצמותן ויסודותן מראש בדויק, אך עכ״פ נוכל להתקרב אליהן בהדרגה ולמעט מעט ובשיעור מה, כמו שנגיע על דרך החשבון בשיעור מתקרב, אם נרצה להוציא השורש המרובע ממספר 2 בתמונת $\sqrt{2}$, מה שאי אפשר לעשות כמוהו בהוצאת שורש מרובע ממספר שלילי של 2, כמו בתמונת $\sqrt{-2}$, שהוא דומה לאפס (כזה: $\sqrt{-2} = 0$), כי מְלא־דבר אי אפשר להוליד דבר. —

והנה הכח המדמה (איינבילדונגסקראַפּט) השקוע בנו, הוא לבדו בדמיונו המוטעה, מחליף צורות היסודות הנזכרות עם צורותיו וחזיונותיו והמדומות של המוחשות בעצמן, ומלביש אותן מהלצות, למלא בהן חללו של עולם־הנמצאים בהמחישה וכאשר במראיתם יתגלו לו; אך השכל, המעמיק בהגיון אמיתי ובביקור מושכל בתוך הדברים, אמנם מביט וחודר בפנימיות הטמון והסתור למראה עינים, בהכירו, כי החומר המוחשי הוא רק הקליפה החצונית של

יסוד הרוחני הצפון בעומקו וחבוי בו, ושהמראה היא רק התגלותו המתפרטית ומתגשמית בצורתו המתלבש בה*). —

הנמשך לשטת מימון, כי כל הכרת השכל ועצם הידיעה של המציאות בכלל (רעאַליטאֶט) אפשרי הוא מהקודם אל המאוחר רק באופן, אם הצורה והחומר ביחד הם תולדות או תוצאות (פראָדוקטע) של השכל בעצמו, והוא הנושא והמוליד ומוציא נשואו מכחו לפעולת ההווייה (ווערדען), ומביאו בחוברת ע״י מושגיו הארוקים לעצמותו (המאמרות) עם צורות המראה המוחשיית (הזמן והמקום), וחוקק להם כלליו, ומכנים בהם הפרטים, ומאגד ומאחר בחוט אחדותו את הריבוי והאספסוף המפוזר ומפורד בצירוף ויחוס מוגבל זל״ז; ובבחינה זו מאומתים לנו כל משפטי ההגיון בהביקור הנעלה בהכרה ובכללות ומהקודם אל המאוחר. אך הגשמיים החצונים המה דמיונות ומחזות־שוא של הכח המדמה, ולדעת מימון בלתי נמצאים עבורנו, וכשטת המספקים הוא מכחיש בההנחה של מציאות „הדבר בפני עצמו" על דעת קאנט, והבלתי ניכר ונפעל ובלתי מותפס לנו גם במחשבה. —

עם מספר המאמרות (קאַטעגאָריען) וצורות המחישה (הזמן והמקום), הוא ג״כ מדייק ומדקדק עם קאנט בחריצות שכלו וחריפותו, וגם בזה חידושו: צורות הזמן והמקום לדעתו, אינן צורות המוחשות לבד, אך גם מושגים שרשיים (בעגריפּפֿע) של השכל, והמכניסן במספר צבאו של המאמרות (קאַטעגאָריען); אך את המושג של הסבה והמסובב (קויזאַליטאֶט), שהוא לשטת קאנט האבן שתיה של תנאי ההכרה הנסיונית מהקודם אל המאוחר בהכרה כללי, אין לו מקום במספר המאמרות לדעת מימון, כי ענין ההכרח והכללי (אַללגעמיינעס אונד נאָטהווענדיגעס) הוא משפט סתמי, ובבלי־תנאי גוזר אומר, כי בכל עת ומקום ובכלל ובתמידות (איממער) הסבה מסבבת את הפעולה וקודמת לה בפעולתה תמיד, ובשום אופן אין פרט ופרט יוצא מכלל שמור זה, מה שאי אפשר להחליט בפועל המציאות של הנסיון, ואין לאַמֵת גזירת ההיקש הזה לעולם! כי הנסיון הוא רק השקפתנו על המתרחש ברגילות, ורק על פי הזדמנות של המקריים הרצים ושבים, נשפוט ונאמר, כי קרוב לאמת הוא (וואַהרשיינליך) להגיה, כי למשל בראותנו פעמים הרבה הגשם כי יִתַּךְ ארצה, ואח״כ נעשה האדמה לַחָה, שהגשם הוא סבה קדומה להרטיבה המאוחרת ממנה; אך אין לאֵל ידינו לעשות מההרגלות האלה תנאי סתמי ותמידי וכללי בהכרח ומהקודם אל המאוחר, כי המורגל במקרי הנסיונות הוא רק מהמאוחר אל הקודם, ואולי ימצא לנו לעתיד פרט היוצא ממחיצת הכלל הזה, ואין אנו רשאין וזכאין בדין־ההגיון, לבנות עליו בגזירה מוחלטה את בנין ההרכבה של המשפט (זינטהעטישעס אורטהייל), והמחבר הסבות והפעולות הטבעיות בקשר של קימא בכללותו ומהקודם אל המאוחר בהכרח. — המשפט המרכיב האמיתי נמצא לנו מהקודם אל המאוחר רק בחכמת ההנדסה והמספר, מפאת היות צורות הכלליות (שהם כאמור גם

*) גם הרעיון הזה הועיל מאוד לדעתי להחוקרים הנזכרים לעיל, וביחוד לשעללינג והעגעל, בהילוך מחקרם על אופן זה, כאשר יראה הקורא בהציעי בפרקים הבאים את יסודי שטתם, והם קראו וידעו והוקירו את השקפותיו השנונות של מימון, אם אמנם לא הזכירוהו רק בדרך העברה! —

מושגים שרשיים) של הזמן והמקום, הנאותות להיות תנאים כלליים המגבילים (בעשטיממענדע) את הדבר הפרטי והמוגבל (בעשטיממט) על ידם, והמה באמת התנאים הראשיים הקודמים לכל הגיון והתחלת ההשגה של כל ציור שכלי מה, והשכל הבונה פרטי בנָניו במדידה ובמספר, הוא רק מכנים למשל פרטי המדוד והמוגבל בקו ונקידה ובאורך ורוחב הזויות והצלעות בכלליו, המופשטים מכל מלוא ותוך ותושיה של כל דבר נמצא בפועל, ואין הגשם יעבור בתוכו, וציוריו ובנָניו הם שכליים ובלתי תלויים ועומדים ממציאות הדברים החצונים בפועל, וכאשר כבר הוכיח כזה קאנט בעצמו! — אבל אין דומה לחכמת ההנדסה, החכמה הטבעיית ושאר הדרישות והלימודים הנסיוניים, שכל אלה תלויים ועומדים מתנאים מיוהדים להם וסגולות טבעיות, הבלתי נודעות וניכרות ביסודותן והתפתחותן והשתלשלותן ובתולדות חיבורן לעצמן, ובבלי איזה התיחסות והערכה וחיבור להשכל, והנפרד מכל צירוף ויחוס להתפתחותן והווייתן, כי איננו מפעיל בכח השגתו עליהן ביציאה מכחו לפועל ומכזיב בלדתן, וע״כ זרים המה לו ולכל ידיעה והכרה! —

בהנוגע להתולדות של „הבקורת העיונית״ מקאנט בחכמת הנפש, ומציאות אלהים, הוא חולק נגדו, וכך אומר ושונה מימון:

לפי מחשבת קאנט בפנות השרשיות האלה, השכל (פֶערשטאַנד) והתבונה (פֶערנונפֶט) המה כשני כחות נפרדים זמ״ז בתכונת הנפש, והמתנגדים האחד לחבירו בדרכי דרישתם ואופני השגתם בכלל: השכל החושב ומשכיל, הוא ארוק ודבוק לחוקי וגבולי השגתו בכחו, והמה המושגים השרשיים או המאמרות שלו (קאַטעגאָריען), והמוטבעים בקרבו מהקודם אל המאוחר (אַ פריאָרי) ומוכנים בצורותיהם (פֶאָרמען) לעצמם, לצאת מהכח לפעולה רק בשימושם (אַנוועגדונג) בהדברים המוחשיים ע״י ובעזר הצורות של המחישה (פֶאָרמען דער זיננליכקייט) של הזמן והמקום, שהם סימנים מובהקים (שעמאַטאַ) של מראות המחישה בכלל. ולזה לדעתו רק בהשתתפות והצטרפות הכח השכל עם צורות המחישה בעולם המעשה והנסיון, נגיע לידי ידיעה ברורה והכרה נאמנה לבד; אך התבונה, אשר בטבעה וסגולתה המיוחדת לה, תדרוש ותתור אחרי כל נעלם ונסתר מעין השכל, וצופיה היא למרחוק, לדעת ולהכיר את הדברים המופשטים מכל תנאי וגבול, והנעלה מההשגה בפועל המציאות, לא תעמוד מלֶדת הגיוני המחשבות (אידעען) בעולם העומד רק ברוחניות (האצילות), ובאופן ההתבוננות והסתכלות שלה, תרכב על מרכבות הדמיון וההבָטה הפנימית (אינטואיטיפֶע אַנשויאונג), לידע ולהכיר את הבלתי־מותנה (אונבעדינגטע) והבלתי־מוגבל של ראש הסבה בשורות הסבות הפועלות, ולמצוא העצם אין־סוף וכל הנשגב ואין־חקר ולמעלה מכל תפיסת השכל וחוקיו ומשפטיו המוגדרים, ובסופה תסתַבך במבוכת דרישותיה באותות ומופתים מדומים, המכחישים אילו את אילו, וע״י משפטים מתנגדים (אַנטינאָמיען) כאלה, שהם עדות זוממת אילו את אילו, יתוַדע ויִגָלה לעינינו, כי כל בנָני התבונה בהאמתות הנצחיות פורחות באויר ואין להם על מה שיסמוכו, והבקורת האמיתית תשפוט מישרים, כי הָגות־רוח כזאת כקצף הוא על פני המים (זייפֶענ-בלאַזע), וכליל יחלוף לרגע, אם יפוח בו רוח הביקור המושכל״. —

אך על דעת מימון, אין ניגוד וסתירה בין השכל והתבונה כלל, כי ממקור אחד יָקֻרו שניהם, וכח אחד ומיוחד המה בשרשם, ונהפוך הוא, בדרך אחר יקוו למו, ויאירו ויתמימו זה את זה! — אך הניגוד הזה נמצא לנו רק בין התבונה ובין הכח המדמה (איינבילדונגסקראַפט): התבונה בעצמה לא תדרוש ותתור אחרי הבלתי־מותנה והבלתי־מוגבל, כי זה יכחיש את מלאכת אומנותה ביצירי עצמותה אשר כננה ויצרה והולידה בפעולת השכל, ואין פירוד בין הדבקים. — אך למטה במדריגת ההשגה עומד הכח המדמה, המתרגש ונתפעל מחזיוני המחישה, ועצמותו מעורבבת ומבולבלת ממחשבות עכורות ובלתי בהירות וצרופות מחלאת הדמיונות וסיגי השעיפים החשוכים במחשך ההזיה וההפלגה היתירה, והוא הוא בכוספו ונטויתו להתלהבות ולהפרזות, ימיר חוק ויחליף הצורה של המראה המוחשיית בהחומר התבוני, שהוא העצם המעמיד הפנימי והיסוד היחידי ובעל ההשגה של הצורה והקליפה החצונית של הנגלה לו בהמראה המוחשיית. — אמנם רק זה הכח העלול לטעותים ושגגות ותעתועים, יתנשא ויעלה על כנפי הדמיון בערבוביא ואספסוף המחשבות (אידעען), הנשגבות ונעלות מכל תנאי הידיעה וההכרה, ויגאה גאון לשום במרום קנו, ובאין מתג ורסן לבלום ירוץ אורחו, לעוף ביעף בין השמים והארץ, ויקץ־ והנה חלום! —

המשפטים המתנגדים (אַנטינאָמיען) של קאנט בשורש החקירה על האמתות הנצחיות, ימצאו הפשרה נכונה, על דעת מימון, באופן מספיק, לבטל ולסלק כָל שאלה מתחלתה:

הבחינה התבונייית של הנמצא בהנסיון היא, כעין השגת הדבר העומד (בעהאַררליך), והמחובר ומקושר עם הגבלות (בעשטימונגען), ותוארים המשתנים והולפים בזרם הרגעים הזמניים. — ולזה מההכרח להתבונה להניח מקודם את המושג של העצם (סובסטאַנץ) העומד, ואח״כ את התוארים והמקרים וההגבלות המשתנות במרוצת הזמן והמאוחרות לו; ומושג העצם מביא לידי המשפט של העצם המתמיד והדבוק (שטעטינ), שהוא איננו משפט נסיוני (ערפאַהרונגס־אורטהייל), אך משפט תבוני ומהקודם אל המאוחר. — „והנה ככל בעל מחשבה (אידעאַליסט) מוכרחתי גם אני (מימון) להניח ולהודות, כי יש לי רק מחשבה (אידעע) מהאני שלי (מיין „איך״), ולא בציור מוגבל או במושג־שכלי (פֿערשטאַנדעס בעגריף)! — אך לעומת זאת אכיר ג״כ, כי האני שלי הוא נשוא־מה (איין אָביעקט) ולעצמי בפועל, מפאת שאי אפשר להיותי מוגבל על ידי דבר אחר חצוני לי. — ובאופן זה יש מקום מוכשר לאפשרות ההתקרבות וההגעה בהדרגה (גראַדועלל) לידיעת עצמותי, בבחינת האפשרות להגביל את עצמותי ולהתמיד בהגבלות (בעשטיממונגען) ובתארים נוספים להווייתי עד אין־קץ, ולצעוד קדימה וללכת מחיל אל חיל בפעולות מתפרטות, ונעלות ומתרחקות מכל גשמיות, ונבדלות ממוחשות בפועל, וככה אלך מחיל אל חיל להכָרת עצמותי!״ —

ובבחינת הדוגמא, ועל דרך הדמיון והמשל (נאַך אַנאַלאָגיע) של עצם האני, אכן פתח פתוח לנו, לבוא שערי החקירה והידיעה ממציאות המצוי העליון: המראה המוחשיית מחוברת לסבתה, או לעילתה (גרונד),

שהוא העצם השרשי (מאָנאַדע) ואחד מיסודות הראשונים הבלתי־מוגבלים ובעלי השנה; היסוד הפנימי הזה הוא המעמיד את תבנית המראה של המחישה, ורק הכח המדמה מהפך הקערה על פיה וממיר קודש בחול, ומחליף הצורה בהחומר, ואת היסוד הטמיר ונעלם מעין-דמיונו בהקליפה החצונית, ועושה הדמות והתבנית ליש ולדבר־בפני־עצמו! — והנה המחשבה של עצם אלהים, היא כדוגמת האני, הסבה האחרונה לשורות הסבות והפעולות של כל הנמצאים בכלל; ואם אמנם הציור־המחשבי הזה (אידעאַל) הוא רק מחשבה נושאית (סוביעקטיפע אידעע) בבחינת השגתנו המוגבלת, אך כסבה ועלה־מספקת היא (צורייכענדער גרונד) להגיוננו בכללותו, ובפנימיות רוחנו נדרוש ונשתוקק ונכסוף לאמתת הנחָתָה, והנחוצה לנו ביחוד לשלימותנו ואושרנו, ולתכלית וכוונת האני הפרטי, הרוצה להתקרב בהדרגה וההגעה בשיעורין לציור השלימות הזה, ושהוא ביסודו וסודו מקור נפתח לכל בעל־דת ואמונה בכלל. —

אבן אם לפידי אש־להבות של הכח המדמה יגברו על עשתות־שאנן, ועל צד הדמיון של מושג נסיוני מנשוא־מוגבל (בעשטיממטעס אָביעקט) נכסוף לגַדֵר בהגבלות (בעשטיממונגען) את הציור־המחשבי והנושאי (סוביעקטיפּעס אידעאַל), ובאופן המושג של יחוס וערך (רעלאַציאָן) או הסבה והמסובב (קויזאליטאֶט), נגביל התוארים השונים והגדרים המחולפים של העצם הנעלה, אז נתעה בדרך ונחזה לנו מחזות שוא ומדוחים, להמיר הצורה בהחומר, ונבוא לבסוף לידי הגשמה גמורה! — ואיך באמת נצייר לנו התוארים באופני ההנחות של הפילוסופים, כמו למשל תוארי הרצון, החכמה, הגבורה וכדומה, אם אי אפשר להשגתנו והשכלתנו להשוב בגדר הרצון, רק כעין הפץ ובבחינת נטויה (שטרעבען), הכוספת למלאות הרצון בהדבר החסר עוד לבעל הרצון? — או בגדר החכמה בבחינת ההשגה, כאילו החוקר והדורש בענין הנפרד ממנו ולא נודע לו מקודם? — או בגדר הכח, היכולת להגביר חיילים על החלש ממנו? — כל פעולות השכל וילדי ציוריו עם צורות המראות של המחישה, מתנהגות ומוסבות בלכתן בעזר ותנאים וגבולים של המושגים השרשיים (המאמרות) והסימנים מובהקים והכלליים של הזמן והמקום; ואיך אפשרי הוא להשיג ולתפוס בצללי ההגבלות האלה את כבוד זיוו ואורו א״ס של העצם המופשט מכל גבול וגדר מה, ואיך נשמש בתערובות חולין של שיג ושיח כאלה לטַמֵא ולדַמֵע את הקודש? — המחשבות האלה המה מושגי־הגבול (גרענצבעגריפּפע) במובנו השלילי, רצוני כמנהלים ומורי דרך לנו, איך נצייר לנו ובבחינת השגתנו האופן המתקרב בשיעורין ולמדרגותיו להמחשבות האלה בגדרים שליליים, אם גם על דרך ההויבי ובהגבלה מדוייקת לא נגיע עדיהן לעולם, כמו במשלנו הנזכר, אם אי אפשר לנו להוציא בדויק השורש־מרובע ממספר 2, אך עכ״ז הוא מספר מושכל לנו (ראַציאָנעללע צאַהל), ונוכל להתקרב אליו למעט מעט בהגבלות של שיעורין ובערך מה; אך לא כן הדבר אם נכסוף להכיר המופשט ע״ד ההויבי „הדבר בפני עצמו" מחוץ להשכל (על דעת קאנט), שהוא דומה להמספר המדומי (איררַאַציאָנעללע צאַהל) בהוצאת שורש מרובע מן ההעדר, כמו

בהתמונה: $\sqrt{-2}$, שלא יותפס בשכלנו, ודומה להאין ($0 = \sqrt{-2}$) שהוא לא־דבר ונאפס ותהו נחשב להשגתנו. —

ההרגשה (עמפפינדונג) לדעת מימון היא, כמו הזמן והמקום, מושג וגם צורה, ורק לחלק יצא ביניהם בחנחתו: כי הזמן והמקום המה צורות קודמות לכל דבר מושכל ונודע וניכר לנו, מפאת שהם מגבילים את הכל מהקודם אל המאוחר, ואינם מוגבלים בפעולתנו בכלל; אך צורת ההרגשה מוגבלת על ידם, ומהמאוחר אל הקודם; — אולם יסוד ההרגשה הוא ג"כ משותף לאיכות של כל היסודות הראשיים של הנמצאים, שהם עצמים שכליים יחידים וישיות ובעלי השגה, ושונים ומחולפים רק למדריגותם באופני ציוריהם ובכמיות כחם, ובשיעור נכבד ופחות לבד, ולפי שהם בדעתם צלולים ובהירים במעלת השגתם, או כהים ועכורים ועומדים במדריגה נמוכה בהשכלת העולם, וכאשר עולים ויורדים למחלקותם כל דרי מעלה ומטה במערכות היקום, מהדומם, (שהוא רק ידום וינום כשוכן בתרדימה), והמורגש, והצומח והחי, ורום האדם המשכיל, ועל דעת לייבניטץ, ואשר גם מימון דורך במקצתו בעקרי השטה הזאת! —

התנגדות מימון גלויה ביותר, להנחותיו של קאנט, בחלק הבקורת של הפילוסופיא המעשיית (פראקטישע פהילאזאפהיע), ומחזיק באלה בגוף תורתו והתפלספותו של אריסטו, אך מוסיף עליו בפרפראות חכמתו וחריפותו: האב־היסודי (גרונדפרינציפ) שהעמיד קאנט במדות, הוא החוק הראשי של „החובה" (פפליכט) בשלימותו המוחלטת בכל הפעולות המדותיות, והמצווה לעשות הטוב והצדק בהכרח ובבלי תנאי (דער קאטעגארישע איטפעראטיף), ובבלי שום כוונה לתכלית קבלת איזה פרס (אם גשמי או רוחני, זמני או נצחי), רק באהבה לשמה לכל מעשה הטוב הצדקה ולשם מצוה, ועל פי החוק התבוני בעצמו החוקק משפטיו להרצון בחירות גמורה, והעומד על גבן של כל מניע וסבה חצונית וכל גדר וגבול ותנאי מה, אך תלוי ועומד בהכרה ממושגו המופשט והכללי ומהקודם אל המאוחר"; אך לפי טענת מימון, חוק החובה הנעלה הזה בהפשטתו והחלטתו בכללותו, לא יספיק להיות כחומר לצורת הפעולה במעשה החיים, ואם יחסר הטוב והאושר הנכסף להעושה צדקות, רצוני הרגשת התענוג ונחת־רוח, המניע אותו למפעלו כסבה קודמת לעשייתו, אז לא יצליח במלאכתו החוק המופשט המוחלט ובבלי־תנאי מאומה, וכצורה ריקנית בלי שימוש הגוף וההומר לא יסכון לנו, ותולה במחשבה פנויה וערומה, כמגדל הפורח באויר הדמיון וההויה! —

לפי דעתו, כל נטויה וכוסף בתכונת הנפש, וכל כוונה ומטרה הנצבת לכל אדם בכל פעולותיו ביחוסו לעצמו ולהזולת (בחברת משפחתו וקיבוצו ועמו ומדינתו), הוא בעצם ועקר, כהנחת אריסטו, רק כוסף האושר; ולזה על בסיס נאמן הזה עומד הכן גם בנין המדות והמוסר. — ולמה יכוף עלינו קאנט את ההר של החובות המוסריות כגיגית, בגזירה־קשה (ריגאריסמוס) של החוק המופשט ומוחלט שלו ושאין בכחו לסבב את דעתו של אדם, לפעול דבר בלי מניע חצוני או פנימי, שהוא רק סבת תענוגו והצלחתו, והמוטבע בסגולת טבעו, וכל בני אדם משותפים בנטויה זו, והצורה הפנויה והדמיונות (איללוזיאן) של מחשבת החובה לעצמה איננה, ובשום אופן, מספקת להביאו לידי פעולה מה, ובשלילת הסבה השרשיית

של התועלת והתענוג המגיע לו בשכרה? — והנה נמצא לנו שני מיני תענוגים השונים בתוכנם וצורתם, וההבדלה ביניהם היא:

התענוג של ההצלחה (גליקזעליגקייט), והתענוג של האושר־הרוחני (זעליגקייט): הראשון, הוא תענוג פרטי ומקרי לבד, ואיננו מושג לנו כמעמד כללי והכרחי, התלוי ועומד מהנושא בעצמו (סוביעקט) של הרוצה ומתענג בקבלתו, אך תלוי מהנשואים החצוניים, שהם מקריים ורגעיים ומשתנים במרוצת הזמן והמקום, ובלתי מתמידים לאֲשֶׁר חיי האנוש ובמצבו הכללי;— השני, הוא התענוג האמיתי, רצוני התאשרות רוחניית ותמידית המחוברת רק להנושא בעצמו, ואיננה משועבדת לשינויי ההזמן והתחלפות המקרים והמאורעים הרגעיים של הנשוא החצוני והנפרד מפעולתה. — האושר המדותי, הוא דומה בבחינתו לעצם התענוג הרוחני המגיע לנו בחיפוש ודרישת האמת, והידיעה, והיפה, והשלם, ולזה הוא קנין הנושא ותלוי בדעתו לבד, ואיננו משועבד לתנאים וגבולים חצוניים של נשוא אחר, המותנה משינויי הפרטיים המתחלפים, ומההזמן החולף ועובר בזמן, וע"כ עמידתו של המתענג ברוחניות כאלה מתמדת וכללית והכרחיית, ובמושג נעלה מהקודם אל המאוחר. —

בחלק השני מספרו הנזכר משנת 1797, אשר יכנהו בשם „הצעות להבקורת של התבונה המעשיית" (פראָלעגאָמענאַ צור קריטיק איינער פראַקטישען פערנונפט) מכיל בקרבו ביאור ופירוש לספרי אריסטו על „החכמה המדינית" (פאָליטיק) „והמדות" (עטהיק); אך מימון מוסיף על פרקי הפילוסוף היוני את מחשבותיו לעצמו, ומחדש חדשים בהילוך רעיוניו באלה, להתאימם ולהסכימם לשטתו; וכמה גרגרי זהב של עשתנות נשגבות נמצאות בהחלק הזה! — ולתכלית הקיצור, נזכיר רק בתמציתו הנהוץ להבנת דעתו בענין הזה:

כמו שהאושר־הכללי והמתמיד בקיבוץ המדיני והלאומי, הוא התכלית הכללי והנכסף לעצמו לכל מחוקק ומניח תורה מדיניית, ולא כאמצעי לתכלית חלקי של תענוג אישי ופרטי, לפי שהוא נעלה וידו על העליונה בכללותו על האישים הפרטיים התפוסים בהיקפו, והוא כוללם יחד (לפי המשפט, שהכל גדול מחלקיו), כן התכלית והמטרה הטבעיית הנכספה לפעולת כל אדם בשוה, הוא הרצון השקוע בתכונת נפשו להשגת האושר בכללות מצבו, ובהוסיפו ברכה ותענוג מועיל לקיומו, ולהתמיד בו במשך כל ימי חיותו. — והנה אם נתבונן על מהות ויסוד הרצון, נמצאהו במקור ההרגשה (עמפפינדונג) המוטבעה בקרב ולב עמוק, ובאופן נסתר ונעלם לנו. — בהכוסף השפל של הרצון הבהמי, והעומד במדריגה תחתונה, האדם איננו בן חורין בטבעו, אך משועבד בגופו והרגשותיו וצרכיו הנחוצים, לתנאים כלליים וחוקים נצבים מראש לכל תוצאות התולדה, ובזה מותר האדם מן הבהמה אין. — אבל נמצא לנו עוד רצון נעלה, העומד על גבו של הכוסף השפל והבהמי שבו; אך בסגולותיו גם הוא נבדל ומתפרד לשתי מחלקות, או לענפים היוצאים ונסתעפים משרשו, והם: א'): הכוסף להצלחת החיים במלואת תאוותיו ע"י כל האמצעים המכשירין לכך, ולהתענג בכל אופני הקנינים החצוניים המועילים לתכלית זה. — אמנם גם הכוסף הזה איננו מביא לידי הצלחה תמידית ולקיום התאשרות כלליית, כי תלוי ועומד מתנאים של הנשואים (אָביעקטע) הנפרדים מאישותו והצונים לו, וגם שונים ומשתנים בזמן ומקום,

וכמקרים פרטיים יבואו ויחלופו, ובאין קיום מתמיד לעמידתם.— אולם הנטויה לתענוגים זמניים כאלה עוד מסוכנת להנושא אותה, ובכחה להשחית ולהזיק את עצמות המבוקש והנכסף, רצוני את שלימותו של המושג של התענוג בעצמו. ומצד השני עוד תכונת הרצון, החופץ למלאות את תאוותיו, היא בלתי מוגבלת ובלתי סוגה בגדרים שכליים, אך באין הפוגות ובאין מתג ורסן לחירות תשוקתה תשלח ידה חפשי, לרדוף ולהשיג ולהלק שלל תשוקותיה וחמודותיה בכל האמצעים שאפשר, ולגדוש את הסאה על גדותה, גם בהסגת גבולי החירות של הזולת, ולהסכין את טובת ואושר הכללי, ולהביא מזיקין ופגעים ומרעין בישין גם לשלומו וטובתו לעצמו לבסוף.—

ב) הכוסף האמיתי, הוא הנעלה והעומד ותלוי מעצמות־הנושא לבד, רצוני עמידתו וקיומו עם תנאי הויתו נמצאים בתכונת הנפש־התבוניית ובפנימיותה, ולא בנשוא הצוני ונבדל ממנה: והנה יש השתתפות והתיחסות נגלית בין כח הרצון הנעלה הזה, ובין כח־התבוני (בהכרתו את נשואי ידיעתו בחכמת ההגיון והפילוסופיא העיונית), שהם שניהם נשואים פנימיים של הנושא הנפשי, המשיג את מושגי שכלו בצורותיו לעצמו בהכרה נאמנה, ומהקודם אל המאוחר ובהכרה ובכלל. — בכח השכל הנעלה הוא, להתבונן ולהשיג בסקירה־כללייה את החלקים המפוזרים במראות המחישה והנפרדים בערבוביא, שאין קישור וסדר ביניהם, ולהביאן בצורת החיבור והאחדות שלו, ולעשותם ע״ד מפעל זה ליציריו וילדי פעולתו הנפלאה. — וכן היא סגולת הרצון־הנעלה, הכוסף להשתלם בחיפוש הקנינים הרוחניים של המדע, האמת, השלימות, היופי, המדות, האושר הכללי ודומיהם, שהוא לעצמו אושר שמור לבעליו, וכל חפצים זמניים ותענוגים מוחשיים לא ישוו לו!— וזאת תורת המדות ויסודה וסודה באמת, לנהל ולהורות את האדם בבחירה נכונה וחפשיית של האמצעים האמיתיים, המכשירין אותו במעשי חייו להביאהו למנוחת הגוף והנפש ולהשלמת כח־רצונו־הנעלה, שתכליתו השגת האושר התמידי והאמיתי ובכל משך מעמדו הכללי!— והדרך הנכון לזה הוא, על דעת אריסטו, העומד באמצע בין הקצוות והמתרחק בשוה, מכל הפרזה והפלגה בנינודים מכשילים להצלחה האמתית. — אם אמנם הסרון של האב־יסודי (גרונדפרינציפ) בבחינה זו, נמצא לנו בשטה זו להחוק המדותי, ואין לו המעלה היתירה של הנחת קאנט בפנה זו, אך באמת אין זה הסרון אמיתי במדות, כי בשימוש נאמן בפועל, וע״פ חוקי התבונה, נבוא בנקל להידיעה וההכרה הנכונה של האמצעים והדרכים הנאותים, והמביאים להתענוג הנעלה והרוחני של האושר התמידי בחיים המדותיים, והנכסף לכל בעל תבונה בשוה ובעצם ועקר גם בשלימותו, לתכלית האחרון האמור! הפעולות המוחשיות של האדם, מוסבות בלכתן ע״ד ובעזר התנאים הטבעיים של חוקי התנועה, והתלוי ועומד ומותנה מהם (מהסבה הקודמת והמסובב המאוחר בזמן); ובבחינה זו אין להחליט אומר, כי האדם בעל חירות גמורה, וכפרט היוצא מכלל השלשלת האחוזה ודבוקה בחוליותיה של הסבות והפעולות בהכרח.— אך בהלקו השכלי והמחשבי וברצונו הנעלה, הוא בעל חופש גמור, ואיננו תלוי ועומד מחוקי התנועה הטבעיית, אך נעלה באוצר פרטי זה המסוגל לו מתנאי הסבה והמסובב, כי לא בעין המחישה, המפוזרה ונפרדה בפרטיותיה וחלקיה הנבדלים, יחבר ויקשיר את הערב־רב והאספסוף

של המראות המתרגשות לו בזה אחר זה בזמן, ובזה אצל זה במקום, אך בסקירה כלליית ובבת אחת וברגע אחד ובצפית־עין השכליית, משקיף וצופה ומביט מראשית המושג המושכל ממנו עד אחריתו באספקלריא המאירה של תבונתו; גם את הריבוי במשפטיו והיקשיו תופס במיעוטא של מושג־כללי, ובציור מאוחד כבבת־עין בחיבור ויחוד גמור; ובבחינת הכח־המחשבי הזה, ידו על העליונה על כל מערכות התולדה, אשר בו עלתה בשלימות יתר על כהה, וכאילו נעשה דילוג בטבע, והיוצא כפרט מכלל חוקי תנועתה*). —

אין לנו ערך ודמיון של תענוג מורגש לנו במדריגה מעולה הנזכרה, אלא בדוגמת המצב של המעמיק בחקירתו במדע הגיוני וההתבוננות בחיפוש האמת, הטוב, המדותי, היפה, וכל ענפי הדרישות של השלימיות המחולפות, שכל הציורים הנשגבים כאילו ממלאים באמת את בתי־הנפש בכבוד הנעימות והדרת הרגשות עדינות, שאין בכח הטבע וחוקי התנועה הטבעית (מעכאַנישע נאַטורגעזעטצע) להשפיע לנו גשם־ברכה כזה אף לרגעים, ולהשביע את רוחניותינו בצדה ומשיבת־נפש כזאת! — אך לא כל התעסקות והתעמקות של כל חכמה ולימוד ומלאכה ומעשה חושב, מפיקה זן ועונג כזה, ואין בכחה לְאַשֵׁר את האדם באופן ובמדריגה הנזכרה! — המהנדס, הבנאי, המנגן למשל, וכל בעל אומנות, ימצא ג״כ נחת רוחו ביציאת כחו לפועל, וישמח בל״ס אל גיל בראותו, כי אשר חשב וזמם במחשבתו תחלה, נגלה לאמת בסוף מעשי ידיו, וברבות מחשבות בלב איש עצתו תקום בחיים ההווים ותעמוד; אבל למלאכת המהנדס והבנאי והאומן מהנחוץ חומר חצוני, שהוא הנשוא הטבעי הניתן לו מהמאוחר אל הקודם בחלקיו ויסודיו, והאומן תלוי ועומד מפרטי הזולת והנפרד מרוחו וכחו הפנימי, והוא רק משמש ומתעסק בהרכבתו, ולחבר צורתו להחומר החוצה לו! — אך הגיוני־השכל על טיב עצמותו ואיכיות הרגשותיו ורצונו, המה קנְיָנֵי־עצמו, וציוריו ודמיוניו ומושגיו ומאמריו, וכל הנגלות לו מתכונת נפשו ורצונו ונטויותיו ומדותיו, המה בבת אחת הצורה והחומר, התלויים ועומדים ביחד בו, ואין לזר והזולת החצוני חלק בהם! — והנה ברגע האחד והמיוחד של תפיסת השכל, החושב והוגה דעות, הוא (כאמור), תופס במיעוטא של ציורו הכללי את הריבוי המפוזר והמפורד, ובקישור וסידור־מחובר במושגו או היקשו ומשפטו בהגיונו, (כמו למשל מושג הכללי של הבית או ההיכל ובצורתו הכלליית לבד, לא בהשקפה פרטיית בחלקיו, של אבני הבנין ובזה אצל זה במקום, או מהמַסד עד ראש הגג, ברגעי הזמן בזה אחר זה —); וכן מציור האמור של השכל, ומעצם הרצון הנעלה, המתענג בממשלתו התבוניית על כוספיו ותשוקותיו השפלים, ובנצחון מדותי לכבוש ביצרו, ולהטותו לשלימותו ולהתאשרותו הכלליית ותמידיית, נבחין ונכיר, כי האדם המעולה, אשר הרכיש לעצמו את הקנינים המשובחים האלה, הוא באמת עומד בעליונים, ודומה לעצמי

---

*) הרעיון החדש הזה והדברים כהווייתן אשר נזרקו בדרך אגב מפי מימון, יצא אח״כ מפי החכם המפורסם דוד שטרויס בשנת 1872, בספרו „האמונה העתיקה והחדשה" (דער אלטע אונד דער נייע גלויבע), ובזה הקדימו מימון במספר שבעים וחמש שנים בזמן, ושטרויס לא קרא ולא ידע מחקירותיו האלה של מימון, כאשר רבים וכן שלמים (ומסופרי ישראל! —) העלימו עינם וידיעתם ממנו בכלל, או גם הוציאו עליו דבה, וגילו קלונו ברבים במהירת לשונם, ובחופזם כוזבם! —

היסודות הראשיים ובעלי השגה (מאָנאַדען), ואיננו מסור ונכנע להתמורה ולהזדמן ולכל תנאי הנמצאים והמוחשיים, המשועבדים לחוקי התנועה השולטת במערכת הטבע בהכרח ובקישור הסבה והמסובב! — לא בידיעה ובהכרה פרטיית בפועל (אַקטועללע ערקענטניס), אך בעצמות המדע הכחני (ווירטואַליטער) בכללו, וכן באפשרות הכח הרצוני הנעלה שלו, והמוכן להטוב והמדותי בפנימיותו, האדם הוא באמת למעלה מן הטבע, וע"כ לעצם כזה אין אפיסה ותמורה אפשרי כלל, הזמן לא יחליפנו ולא ימירנו, ומתגרת־יד המקום יִנָצֵל, וחופשה יִנָתֵן לו מהטבע בכלל! — ומזה נבוא לידי האמונה באמיתת המציאות של השארת נפשנו, גם בהיתוך ופירוד כלי גופנו, השב ליסודותיו. — ובאופן זה יֵקַל לנו להגיע להציור־הגיוני ממציאות עצם שלם בתכלית השלימות ובאין סוף, וממדריגת השלימות של השכל האנושי ורצונו החפשי במדות, נקיש בערך ויחוס לבד (רעלאַטיף), ובבחינה זו: כי המצוי העליון לא לבד הושב ומצייר ומשיג את מושגיו ומחשבותיו הנעלות במחשבה הגיונית ובכחו התבוני לבד, אך גם בהווייתם במחשבתו בפועל ובמציאותם (רעאַליטאֶט)! — המתעסק בחפצי גבוה על האמת, והמשתלם במדעו ומדותיו, וקרנים מידו לו לאור באור הדעת והמעלות התרומיות, אמנם הוא בזה מתדבק בפועל במקור הרוחניות וחָפֵץ בחיי־עדן, ואשרי האיש אשר גורל נעים כזה נפל בחבלו, וימצא שכרו גם בעוה"ז, כי מדושן הוא בתענוגי בן־הורין, והעומד למעלה מכבלי הטבע, וגן עדן גם הארץ לפניו בברכה אין־די, ויאושר בארץ! *) —

האמצעים הנכונים והמוליכים להדרך שיבור לו האדם במדות ומוסר המה, לדעת מימון, האופנים המוכשרים שבחר אריסטו במשנתו ומאוחזי שטתו, והם: הוצאת הכחות המדותיים במעשי החיים לפעולת אדם; ע"י חינוך טוב ומסודר, ומנהגים ישרים, העלולים להוליך את התלמיד בדרך האמצע בין הקצוות המכשילות בשוה, וההרגל המתוקן והסדר הקבוע מועיל ביותר, להדריך ולסקל הדרך להוצאת הכח המוכן להרצון המדותי, לקבל את הטוב והשלם; והנדרש לכל מורה ומנהל ויודע בבינה יתירה הוא, ללמד ולהשכיל ע"פ הבחינה ונסיון המקומי והזמני, המכשירים הנאותים לתכלית זה בפעולת החיים! כשרון הדעת (פערטיגקייט) וההרגל בהכָנות מתוקנות, עם השתדלות תמידית ונאמנה, המה כל עת האופנים והדרכים המשובחים במעלת כל לימוד ומלאכה ומעשה חושב, לעשות הנדרש לכל צרכו, ולהוציא הנכסף מכח אל הפועל; וככה נדע פשר דבר בלימוד והינוך של החיים המדותיים, ויותר שישתדל האדם באמצעים מתוקנים לכך, להוציא שארית כשרונותיו מכחו לפועל בשלימותם ולכל צרכם, אז ביתר שאת ועוז יוסיף ברכתו, וישמח במפעליו ושפעת תענוגיו, שהם ילידי רצונו ושכלו הנעלה, וירוה נחת בלי־די וזה שכרו, והוא האושר האמיתי, וזולתו אין דומה ונערך אליו! —

בקוצר מלין, מימון מתאר לנו בעצמו את שטתו, המקובצת (עקלעקטישעס סיסטעם) מדעות לייבניטץ־לאָקקע־הומע־קאַנט, ומציין בביאור מספיק את תמצית

---

*) אין ספק אצלי, כי גם המחשבה החדשה הזאת, הפעילה על הילוך הגיונו של פיכטע בחלק הפילוסופיא המעשיית שלו, כאשר יתראה לנו בעליל, בהגיענו לשטתו בפרק הסמוך. —

הפנות העקריות, אשר הבדלה בדיעה בינו ובין החוקרים הנזכרים, ובדברים נמרצים כותב ואומר וזה לשונו:

„שלש הנה השטות הפילוסופיות הנמצאות לנו היום: שטת בעלי העקרים (דאָגמאַטיקער); שטת הַמְסַפְּקִים (סקעפטיקער); שטת המבקרים (קריטישע פהילאָזאָפהען). בעלי העקרים הניחו, שהידיעה המאומתת לנו בכללות הבחינד בעולם המחישה, מביאה אותנו בדרך ההיקשים והמופתים ההגיוניים לידי הכרה נאמנה גם בעולם הרוחניות, ומאפשרות ההנהה ההגיונייה של ענין הסבה והמסובב (קויזאַליטאָט). הם מחליטים את המשפט גם על מציאות המחשבות המופשטות בעצמן בפועל, ועל מציאות הסבה הראשונה, הכוללת באחדותה את שורת הסבות והפעולות באין ראשית וסוף! — המספקים, מכחישים בההנחה השרשיית של המשפט הכללי וההכרחי מענין הסבה והמסובב בכלל ומהקודם אל המאוחר, ואין לדעתם להחליט אומר או להוציא תולדה מסופקת או מוטעית מתחלתה, ולשפוט מההזדמן והמקרי בפרטי המאורעים הנסיוניים וההרגלות ומהמתרחש היומי, ולעשותם למשפט סתמי והכרחי בהיקש כוזב מהקודם אל המאוחר בכללותו! — בין המחולקים האלה עומדים בתוך המבקרים החדשים, הרוצים לְפַשֵׁר ביניהם, באמצעות הדרך הביקור־המושכל ביסודי ההכרה התבונייה בעצמה; ואחרי חקר דבר מצאו, כי הכחות התבוניים מוגבלים בטבעם בצורותיהן השרשיות והאדוקות להם מהקודם אל המאוחר, אך בעצמם הם רק הֲכָנוֹת וצורות רֵקוֹת ופנויות מכל תוך ותושיה, ורק ביציאתן מכח לפעולה, ובשימושן בפועל הדברים הנמצאים בעולם המעשה והנסיון, יקבלו אז קנין ותוך ומִלוּא, ורק בהצטרפות פעולת השכל עם מראות המחישה וצורותיה (הזמן והמקום) ובחוברת מאוחדת, יש בידינו להגיע לידי ידיעה כלליית ומוכרחת בעולם הנסיון גם מהקודם אל המאוחר; אך אם ברצוננו להסיג גבולינו, ולהשתמש בצורות השכל ההגיוני גם בענינים הנעלים מחוקי וגבולי הידיעה הנסיונית, ואם נעפיל לעלות על אברי המחשבות בעולם שכלו רוחני, ולדרוש במופלא ומכוסה מעיני בשרנו, אז נתעה בדרכנו ונסתבך במבוכת הספיקות והמשפטים המתנגדים זל״ז, ונחזה אך שוא ומדוחות! — ולדעתי, הסרון־יסודי נמצא גם בשטת המבקרים הללו, והמכשילה תחת ידם היא, כי הניחו בטעות לדבר מאומת מקודם, כאילו ההכרה הנסיונית לא לבד אפשרית היא, אך גם נמצאת לנו בהכרח ובכללות בעולם המחישה והנסיון, ורק זה עקר חקירתם ודרישתם, איך ובאיזה אופן יש בידינו להעמיד ההכָּרה הנסיונית על בסיס נאמן, ובאות ומופת חותך גם במשפט הגיוני והמאומת לנו בכללותו ומהקודם אל המאוחר! והנה נעלם ממנם הדבר העקרי, רצוני התחלת הדרישה השרשיית, אם אפשרית ונמצאת לנו בעצמה ההכרה הנסיונית בכלל? — והיא היא הפנה היסודית, אשר עמדו כנגד אמתתה ראשי המספקים, והיא היא שאלתו העצומה של דוד הזמע בעצם ועקר, איך נזכה בדין ונצדיק משפטנו, כאילו ההכָּרה הכלליית בעולם הנמצאים החצוניים אפשרית לנו, ובאמת אנחנו רק מקצת הפרטים והמקרים וההרגלות אנו רואים ומרגישים במרוצת הזמן, ולא את כללותו של המתרחש במאורעי הטבע? ואיך מהפעולות המפוזרות ומפורדות בפרטיותיהן ולמראה עינינו, נשפוט ונחליט אומר על חוקיהם ודרכיהם אשר ישמרו לעולם, ואיך

נגזור אומר מהקודם אל המאוחר בסתמא ובהכרה, כי לרגלי המשפט וההיקש השכלי, כן ילכו ויבואו הנמצאים לעולמים, ושאין פרט ופרט יוצא בתמידות מהכלל, ולא ישנו את תפקידינו אשר אנהנו נחוקק למו בהגיון מחשבותינו?— ועל שאלה גדולה זו, תשובת קאנט נשארת מעל! —

אולם לשטתי (ובענָותו מספק מימון בתואר זה, ואומר „לא אדע, אם היא „שטה" מיוחדת, או לא"!—) אין הצדקה לנו בכלל לאַמֵת משפט כללי והכרחי מהקודם אל המאוחר׳ רק בענין הנוגע לעולם השכל בעצמו, והעומד ברשות הגיונו לבד, רצוני בהמסור להשגתו בבחינת הצורה והחומר ביחד, שהוא אז אדון לעצמו ושורר בבית תבונתו ביד נטויה, והוא בכחו הארוק לו משפיע את צורתו והומרו, ולהולידם ולהפעילם בבת אחת, ואיננו מתפעל ומושפע מהומר הצוני, ואיננו מקבל מבחוץ פעולתו כלל, רק מתעסק בתוכנו הפנימי (צורות מושגיו השכליים, הרגשותיו, ורצונו, וכל תכונות נפשו), ולזה הוא עושה ומפעיל את ידיעותיו והכָרותיו לעצמו, והם ילידיו ותוצאותיו הרוהניות, ובהן שְמֶן הלקו, ואין לזר והזולת החצוני חלק בו. — זכות התבונה לעצמה תעמוד לימינה, לבחון ולשפוט מישרים בכל עשייתה בעולם המחשבי הזה, ולהקיש ולגזור אמריה בסתמא ובכלל והכרח וגם מהקודם אל המאוחר! — אם אמנם עוד בכחה זה תלך התבונה גם בהשגתה את עולם המחישה, ויש ביכולתה (בעזר צורותיה של הזמן והמקום, ובחוברת עם המושגים השרשיים שלה) להשכיל על פי דרכה על הנשואים ההצונים של המראות המוהשיות, ולסַדֵר כהלכה את הריבוי המפוזר והמפורד שבהם בחיבור האחדות, ולהכנים פרטי המתרחש וההזדמן במאורעי הנסיון בכללות צורותיה המוכנות בה לתשמושין אילו; אך כל ציוריה והשגותיה אלה הן באות ושבות ללכת עי"ד מקרים הצוניים ורק מהמאוחר אל הקודם, וידיעתה באלה רק קרובה אל האמת (וואהרשיינליך), אך איננה ברורה ואמיתית במשפט הגיוני ובאות ומופת, ולא כמשפטי ההנדסה והמספר ההכרה הזאת נאמנת בשכל ובגזירה כלליית הקודמת להנסיון המאוחר לנו!"—

„הנני מחזיק בדעתי, ואני בעל מחשבה (אידעאַליסט) בפנה אחת, רצוני אני מעמיד עקר (דאָגמַא) בדברים הנוגעים לציורי השכל בפעולותיו לעצמו ובזה אני מסכים לקאנט, ומתנגד להמספקים! — אך לעומת זה, הנני מתנגד לקאנט, ומודה אני לדעת המספק הומע, בהכחשת ההנחה של אמתת הידיעה וההכרה הכלליית ומהקודם אל המאוחר בעולם הנסיון, ומכל שכן שאני משקר „בעדותו של קאנט, על מציאות דבר חצוני בפני עצמו", ואשר לא יוכר לנו, ושאין לנו ממנו איזה תפיסה בשכל!" —

בסוף ספרו משנת 1793 הנזכר לעיל, מימון מצמצם הענין הנכבד הזה בטוב טעם המליצה, וישא משלו ויאמר:

על פי שטת לייבניטץ-וואָלף ונושאי כליהם, התבונה החוקרת כגבור תרוץ ארחה לפשוט בגדוד, לשלול שלל-זרים ולרעות בשדה אחרים, (דיא פערנונפט געהט אויף פרעמדע ערָאבערונגען אויס!), ובטרם נסתה בעוז מתניה, לחקור ולדרוש, אם אונָה וכחה מַכשירין אותה לִכך, ואם גַם זכותה תעמוד

לימינה, להצדיק מעשה נכריה זאת! — אך אם את מוצא פי החכם (קאַנט) תשמור התבונה, אז תשכון שאנן בביתה פנימה, ואת עֲנָוִים דרכה, להכיר את עצמותה, לנסות את כחה וזכותה וצדקתה מקודם, ואז תחכם ותפלס במאזני השכל הישר את קניני רכושה בתחומה לעצמה, ואז תמצא ותבחון לדעת, ובין אמת ושקר תבקר, כי אמנם רב חילה ועושרה בשכינתה, אם צדקתה לפניה תהלוך, ובשלום ובטחה תשכון בביתה; אך אם בחוץ תעמוד ותסיג את גבוליה, לרעות בשדה נכר, ולבוז בז אחרים, אז תמשוך העון בחבלי שוא וטפל, ותרד פלאים! — ולשטתי, אמנם יש ויש הכח והיכולת ביד התבונה, לפרוץ לארכה ולרחבה, ולהוסיף אוצם וחיל בהרבות רכושה באין הרף! אך לא תשלח בעולתה ידיה, לכבוש נחלת זרים ולחמוס משכנות אחרים בשאט נפש, רק בביתה ישכנו רגליה, לצאת לפעולתה ולעבודתה, ולהוסיף ביגיע כפה אוצרות שפעתה ומכמניה אשר רבו מלספור, וכזה תחסה בצל צדקתה, ומשפטה וזכותה תעמוד לימינה להגן על מעשיה! —

התבונה תמצא מרגוע ונחת־רוח בההנחה הנכונה, כי רכושה בסגולות קניניה לעצמה די והותר, ואין־קץ למחמדיה ואוצרותיה; ועכ"ז, או לרגלי זאת, אין אפשרות לה לשבוע לרויה מנועם טעמיהם, ולאכול מפרי עץ הדעת בגן עדן זה בפעם אחת, ומוכרחת ע"כ להסתפק בטעימה ארעית ובשיעורין ובהדרגה, ואם בפסיעות דקות תדרוך על שלבי הסלם התבונה החוקרת, אז תצעוד קדימה, ומחיל אל חיל ובמעלות, על גפי מרומי הידיעה בשורת המושכלות הנשאות בעולם הסבות, העומדות ביסודי וסודי הרוחני והבלתי־תכליתי. —

השכל הבלתי־תכליתי לבדו, מתחיל מכלל־המחשבה (העצמים היסודיים ובעלי ההשגה), ויורד ומתפרט ומתעצם במראות הנשואים הפרטיים על אופניו, בבחינת הגבולים המגבילים את הנגלות בחזיונות הצורות הפרטיות. — אך השכל התכליתי עולה מהמראות המוגבלות והמתפרטות, ופושט צורת המתמחש (דאַס פּערזיננבילדליכטע) ולובש צורת הכללי, ויתרומם מהפחות אל הנכבד ומתנשא מתתא לעילא, ואז יתגדל בכבודו והדרו, להתנשאות במעלתו למדריגת העצם הרוהני של הבלתי־מותנה, או ליקרת השכל־הפועל, שהוא הסבה השרשיית בהמציאות בכלל. — לא בסופה וסערה דרכה של התבונה המוגבלה, אך בהשקט ובבטחה ובהכשר דעת והגיון־סלה תשכיל ותצליח, לפנות הדרך העולה בית־אל, ולפתוח שערי המדע הנשגב של הא"ס, ולבוא היכלו פנימה! — הרעיון העליון על כל, של העצם השלם והמוחלט, הוא באמת מחשבת ההתדבקות וההתקרבות בעליונים, ההגעה מהמראה החצונית אל הפנימית המסתתרת בה, העלייה מהמוגבל והמוגדר למקור הישיות החפשיות מכל גבול ומאסר, והנעלות באין־קץ! — באופן המובן ממני, אין פחד נגד עינינו, כאילו התבונה תפריז על מדותה, ותדלוג על הררי השערות רחוקות, ואין לדאוג עוד, כי תפליג כח חקירתה, לרכוב על מרכבות ההזיה ואהבת־סתרים וחלומות הבל, אם רק תכיר את מקומה וטיב איכותה, ותכונן ארחה במדה ומשקל, ולא תגזים את שארית כחה ואונה! — שלום שלום להתבונה, אם לא יחסר לה התבוננות יתירה, ומתון מתון בדבריה,

ולאט לאט תצעוד קדימה, ותעתיק אהלה מבתחלה, עם משכן העדות של השכל הבריא והגות־תבונה, והחכם ישכיל ולא ימהר באלה, ואז לא יכשל! — הן חכמינו התלמודיים (אשר לרוב גילו עשתנות נשגבות, ראויות לְהֵאָמֵר מאפלטון-) אמרו (ברכות ס"ד): תלמידי חכמים אין להם מנוחה בעוה"ז ובעוה"ב, שנאמר (תהלים, פ"ד, ז') ילכו מחיל אל חיל, יראה אֶל אלהים בציון" — —.

בהשקפה כללית על בקורתו השנונה ממימון נגד „הבקורת" מקאנט, נעיר עתה רק על פנה אחת וגדולה הוא בעינינו: בהיותו נגרר אחרי המספק הומע, הכחיש כמוהו בענין המושג השרשי של הסבה והמסובב (קויזאַליטאֶט), שהעמיד קאנט במספר המאמרות שלו. — אך במחילת כבודו לא העמיק חקר בכוונת קאנט ולא ירד לסוף דעתו בתשובתו על טענת הומע! כבר בארנו לעיל (דף 72-73), שזאת היא מלאכת אומנותו ומעשה תפארתו מקאנט, בהראותו באופן מחקרו החדש את פשר הדברים כהלכה, שהשכל בצורות המאמרות האדוקות לו בכחו, משתמש באמצעותן, ובעזרת הצורות של המחישה (הזמן ומקום), להכנים פרטי המראות של ההרגלות והמאורעים היומיים בכלליו, ולהביא קישור ואחדות וסדר בכל המפוזר והמפורד בההרגלות, ובהצטרפות שניהם יבוא ויגיע לכל ידיעה והכרה בכלל ובהכרח! ואם למשל נראה האש הבוער, ואח"כ האבן הקרובה לו במקום והמתחממת, אז נשפוט מישרים, כי האש הוא סבת החמימות של האבן, ולא בהיפך; המשפט הזה הוא סתמי וכללי, על פי תכונת השגתנו הנושאית וידיעת שכלנו במשפט־הסכמי של כל איש ואיש בשוה, ומאומת לנו בכלל ובכל שדה הנסיון! — ואם יוסיף המספק בדקדוקי עניות ובפלפול מוזר, לשאול ולטעון „אם אמנם נכון המשפט האמור ואמיתי הוא בנסיון היומי, אך היא מהמאוחר אל הקודם, כי אפשרי הוא שימָצא בזמן רחוק ועל גלגל הירח והכוכבים פרט ופרט היוצא מכלל השמור הזה, וע"כ איננו משפט נאמן ומהקודם אל מאוחר?" אז התשובה בצדה: לפי תכונת־נפשנו הנושאית וע"פ דרכי השגתנו האנושית לבד, והמוגבלה על הנראה והניכר בהגלגל הארצי, ולפי מושגי שכלנו האדוקים לנו, אמנם נשפוט בצדק, וכי הסבה קודמת לפעולתה, וזה יספיק לנו! —

שטת מימון לעצמו, היתה, כפי הודאת עצמו, כעין שטה מקובצת מדעות אריסטו ולייבניטץ, הומע וקאנט, ובחלק הפילוסופיא העיוניית, החזיק ברובי תורתו בדעת העומדים בעולם המחשבה (אידעאַליסטען), ובחלק השטה המעשיית היה כרוך בעקבי העומדים בעולם המעשה והנסיון (רעאַליסטען); וכבר טען לקראת השתי קצוות האלה קאנט בעצמו בספרו „הבקורת" ועוד נוסיף מצדנו לדרוש ולחקור באלה בסוף מאמרנו על שטת הענעל ושאָפּענהויער ומתנגדיהם. —

פּיכטע.

פיכטע (יאָהאַן גאָטטליעב, נולד בראממענויא 1762, ונפטר בברלין 1814) החל להתפלסף בראשיתו על דרך שטתו של קאַנט, ובהשתדלותו לחזק יסודותיו בפילוסופיא העיונית והמעשיית, ולגמור בנין הגיונו באופן מסודר יותר בכל חלקיו; והודאת עצמו מעידה, כי הפילוסופיא המעשיית של קאנט לקחה את לבו, ובחוט אהבה־מסותרת (זימפאַטהיע) לכוסף רוחו, הנוטה בהגיונו פנימה לחירותו של כל בעל תבונה, וע״י ידיעת־עצמו (זעלבסטבעוואוסטזיין) ממציאות רצון חפשי של כל בן חורין, משכתהו חסר בעבותות המדע הזה, ובכל תהלוכות מחקרו העמוק. — בחוק היסודי של החובה־המדותית, אשר מצא קאנט ושׂם לו דרך ומקום נכון לשבת בעצמות־האני (אים וועזען דעס „איך׳ס" הנקי, והבלתי עלול ומסובב מסבה־מה, או מכל פועל חצוני, רק יסודו ומקורו ברצון נעלה וחפשי בהחלט, והיודע את עצמותו ועושה פעולתו המדותית כמִצְוָה עליו בהכרח תבוני וגם בחירות גמורה ובבחירה חפשית בבת אחת, מצא פּיכטע מרגוע לנפשו ונחת לרוחו; וביתר שאת ועוז, בגודל תשוקתו והתלהבותו להַמְליץ עיד״ז ולהגן בכל כחו ואונו על חירות־המחשבה (דענקפֿרייהייט) בכלל, ולבנות מחדש על מוצק היסוד הזה את היכל המדע העיוני בפרט, ולקשר בקשר של קיימא וסידור־הגיוני את כל החלקים הנפזרים של הפילוסופיא, ע״ד יסוד־שרשי ואב־ראשי אחד (איינהייטליכעס גרונדפרינציפּ), ואשר ממנו יסתעפו וישתלשלו תולדותיו וצאצאיו למיניהם בסידור־הגיוני. — הוא היה אומר, כי החוק התבוני של החובה־המדותית בהפילוסופיא המעשיית של קאנט, וההכרח לעשות חובתו בבלי־תנאי (דער קאַטעגאָרישע אימפעראַטיף), הוא לבדו הוא עצמותו של האני החושב, וסבת פעולתו בעצם ועקר ברצונו החפשי, והרוצה להסיב את רצונו במחשבתו תחלה לפעולה עצמיית מה, ובחירות גמורה ומוחלטת (אַבזאָלוטע זעלבסטשטאַנדיגקייט דער האַנדלונג). —

נגד שטתו של קאנט בהבקורת של התבונה העיונית „כי המחישה (זיננליכקייט) וצורותיה של החומר החצוני, המה המרשמים את פעולותיהן עלינו, ואנחנו בנפשנו פנימה רק נתפעלים ממראותיהן החצוניות, ואז, ובעזר המאמרות של השכל (קאַטעגאָריען), נגיע להכרה נסיונית של הנמצאים, וכאשר במראיהם לבד (אין דער ערשיינונג) אלינו יתוַדעו, ובבלי הסתכלות פנימית והכרתם בעצמותם כאשר הם (ערקענטניס דער דינגע אַן זיך)", גוזר אומר פיכטע, כי הדרך הזה הוא בלתי מספיק להבוחן השגת הנפש מהקודם אל המאוּחר בכלל, וידיעת־עצמותה (זעלבסטבעוואוסטזיין) בפרט, וכאשר גילה קאנט בעצמו בחלק החכמה הנוגע להתבונה המעשיית במדות; ואיך לדעתו נרכיב שני

ענינים מתנגדים זל"ז, לעשותם למרקחה אחת, כפי הטוב והישר בעיניו? „כי אחת משתים אפשרי לבד", הוסיף פיכטע בהשגתו נגד קאנט: או המחישה לבדה היא מקור הכרתנו, והשכל איננו פועל אך נתפעל ממנה, או נהפוך הוא, השכל הוא העקר, והפועל והעושה הכל, וכל הציורים (פֿאָרשטעללונגען) הפנימיים והחצוניים, מסתעפים רק משרשו; אופן שלישי בין שני האופנים הנזכרים אי אפשר! — אם נחזיק בדעה הראשונה, אנחנו עומדים בעולם המחישה, כאשר יְאַמְתוּ לנו במחקרָם בעלי המעשה והנסיון (רעאַליסטען); ואם נחזיק בדעה השניה, נהיה מהעומדים בעולם המחשבה וההשכלה, כאשר יחזיקו לאמת בעלי המחשבה וההשתכלות (אידעאַליסטען); אך הבחינה המיוסדת בחכמת המדות, תלמדנו להועיל, כי ההרגשות של הרצון החפשי והכח הנשגב בפעולה תבונייה, והנטועה בנפש כל בן־תבונה, לסדֵר בעצמו את פעולותיו בחירות גמורה ובדעת ותבונה בחיי אישותו וקיבוצו, ינהלונו בהכרה, לבחור הדרך השני, והיותר טוב ונאות להשלמת נפשנו ולמלאות תעודתנו הנשאה"! — וככה החליט פֿיכטע, כי כל הרגשותינו וכל ידיעותינו מהדברים החצוניים, מוגבלות ותלויות ועומדות מתנאי הצורות וההשגות הנפשיות הכלולות בעצם נפשנו מקודם, לא בהיפך, וכאילו ציורי השכל וכל מושגיו ואופני הכרתו תלויים ועומדים מהמוחשות, ואשר לא נדע מהם ומעצמותם עד מה גם לפי דעת קאנט בעצמו, ולא נמצאו בכלל באמת עבורנו רק ולפי שנשיגָם בשכלנו, ונפעיל עליהם ולא הם יפעילו עלינו! — *)

וההנחה השרשיית של פֿיכטע היא, כי רק האני החושב, לבדו הוא פועל, אך לא נתפעל, והדברים החצונים בפני עצמם הם אפס ותהו, ולא נמצאים בעצמותם, אך המה תולדות ותוצְאות (פראָדוקטע) של פעולתו לבדו, או הנחות יסודיות ומושכלות הכרחיות (פּאָסטולאַטע) של השכל הפועל; וכן החירות גמורה במדות לבעל־תבונה היא, פעולה רצונית ומוחלטה (אַבזאָלוטע פֿרייע האַנדלונג), כי כל מניע וסבה הצונית, הפועלת או מרשמת פעולתה על „האני", היא הגבלה להאני, כִי תכריחנו לעשות, ותבטל עיד"ז חופש רצונו וחירות פעולתו, וכל אונס וכפיה החצונית, מגדירים אותו מכל צד. — ומזה שפט פיכטע, כי נהפוך הוא משטת קאנט והנחותיו „בבקורתו העיונית", וכי כל חומרי המחישה בצירוף הצורות של הזמן והמקום עם כל מאמרות השכל, אין להם מציאות עצמיית כלל מחוץ להנפש, אם לא יסתעפו וישתלשלו ממקור אחד ומיוחד של הנושא אותם, והוא האני של החושב והממציא אותם בפעולתו לבדו, ולכן ידיעת־האני ואופני ציוריו ומושגיו ומשפטיו, היא החכמה האמיתית: וכן קרא לשטתו בפילוסופיא „חכמת הידיעה של האני" (וויססענשאַפֿטסלעהרע), כי האני בידיעת־עצמו, לבדו הוא מקור נשגב ונעלה ויסוד־שרשי לכל ענפי הפילוסופיא, ואשר הוא כאילן נושא פריו בכל חלקי־המדע הנפלא הזה, וכאשר יבואר:

אופן וסדר הפעולה של הנפש המשכלת הוא לדעתו:

האני הושב ויודע, כי הוא שוה לעצמו (אידענטיש), ובמשפט הגיוני

*) פיכטע לא הכחיד את האמת, להכיר טיב בקורתו וטענתו בשטתו של החכם החוקר העמוק שלמה מימון, אשר הפעיל על הילוך הגיונו, כפי המבואר ממני לעיל, צד 105-106.

מדייק ואומר: „אני דומה לעצמי", או א' דומה לא', כלומר: אם האני מניח (זעצט) את עצמו, אז הוא שוה עכ"פ לעצמו, וזה הוא המשפט הראשון והיסודי, הבלתי עלול לשום טעות, והנעלה מכל ספק. — וצורת ההיקש של המשפט השרשי הזה, היא בלתי־תנאית ובלתי־מוגבלת (אונבעדינגטע שלוס־פאָלגערונג), כי הוא גוזר אומר בצורת המשפט לבד, אם נניח א, אז בהכרח שוה הוא לעצמו, ובלי נגיעה והתיחסות בהשקפתנו והשכלתנו על תוך וחומר הענין, למלאות מושגו, ורק בהנוגע לצורתו לבד, והפנויה מכל תוך וקנין (אינהאַלטסלעערע פאָרם), וזה הוא בעינו המושג של השיווי־הפשוט (אידענ־טיטאֶטס־בעגריף). —

ואם נצעוד הלאה ונגזור עוד המשפט השני, כי האני איננו דומה להזולת, או „להבלתי־אני" (דאַס „ניכט־איך"), או: א איננו שוה להבלתי־א (A גלייכט ניכט דעם „ניכט־A"), אז נגיע למשפט הסתירה (זאַטץ דעם ווידערשפרוכ'ס), ואשר מאומת הוא לנו בהגיון ובדויק הכרחי באמרנו, כי אי אפשר שדבר אחד יהיה ובלתי יהיה בזמן אחד. — והנה מהה־פשטה המושכלת של שני המשפטים הנזכרים, נמשך ויוצא לנו מאמר שלישי של היחוס והצירוף (רעלאַציאָן), כי כזה נשפוט על דרך מוגבל ביחוסו ובערכו, ובתנאי במשל הנ"ל: אם האני נמצא, אז הוא שוה לעצמו, או אם האני נמצא, אז הוא איננו שוה להבלתי־אני, וזה הוא מושג יחוסי; וכזה נתודעים לנו יסודי המושגים האחרים המסתעפים ומשתלשלים מהם, וכאשר נבאר:

ואם נשכיל על דבר, נמצא עוד, כי האני החושב יודע, כי הוא חושב ויודע את עצמו, ומשיג ג"כ כי זאת פעולתו, הוא הוא לבדו אשר הולידָה ויצָרָה בבת אחת, כי הוא הוא הנושא (סוביעקט) של השגתו הנשואית, אשר הניחָה (געזעצט) כדבר עומד נגדו בבחינת הזולת, או הבלתי־אני (ניכט־איך) שהוא נשואו (זיין אָביעקט), ובההנחה השניה זאת, יודע ומכיר, כי הוא המציא בעצמותו את הניגוד הזה של הנושא והנשוא, ובסקירה כללית חוזר ושב, לפַשֵׁר ולסלק את הניגוד הפנימי שבו, בידיעתו והכרתו, כי האני בעצמו מאגד ומדבק במשפט מרכיב (זינטהעזיס) את הנפרדים, ומסלק את הניגוד ביחודו של האני בעצמו, והוא לבדו הוא הנושא של הנָחת עצמותו ושל הזולת, אשר הולידו כדמותו וצלמו לעמוד למולו ולהשכיל עליו, וכאילו הוא הזולת החצוני המשותף אליו והנצב לנגדו במערכה, ובחיבור זה של הנושא והנשוא (זינטהעזיס דעס סוביעקט־אָביעקט), ישיג ויכיר את פעולת עצמו, ולא את מולדת־חוץ. — ומזה יצא לו (ממעשה זאת של האני) כי האני מגביל את עצמו עי"ד הנשוא אשר העמיד למולו, וכן מגביל בבת אחת את הנשוא, או את הזולת, עי"ד האני; ובאופן זה יתודעו לנו המאמרות וכל אלה ההפשטות הכלליות, שהן תולדות הפעולות של התבונה, ובסבת וידיעת־עצמותה לבד. —

ובדרך זה של הנָחַת האני את עצמו ואת ניגודו כהזולת, וחזירת הקישור והחיבור ביניהם בפעולת ידיעתו, ובהכָּרָתו שבסופו הוא לבדו הגביל בעצמו האחד עי"ד השני, למען יצא לפעולתו וימצא בההגבלה, של שתי הקצוות של הסתירה, את כח רצונו לפַשֵׁר ביניהן באחדותו וחירותו המוחלטה, הלך פיכטע מחיל אל

חיל, לחדש השילוש הזה בכל חלקי הפילוסופיא, העיוניית והמעשיית, וברגעים הפכיים (ענטגעגענזעצטע מאָמענטע) של הַנָחָה, ושלילת ההנחה, וסילוק הניגוד ע״י קישור ויחוד הקצוות, בנה בית שטתו הפילוסופית בסידור מפליא לראות! —

וכדי להעמידך ידידי הקורא, על תוכן הדברים בהילוך הגיונו והתפתחות והשתלשלות שטתו של פִיכטע, וגם סבת השתנותה אח״כ בשטתו האחרונה, והמוחלפת מהקודמת ביסודתה מראש, מהנחוץ לי עוד לאיזה הצעות בפתח דבר, אשר יאיר לנו נתיב בידיעת דרכו ותכונת־נפשו המיוחדת לו:

כבר הקדמתי בפתיחת הפרק הזה, איך אהבה־מסותרת לחירות המחשבה קננה בלב פִיכטע מעודו, וכוסף עז ובלי מְצָרים לבקשת האמת, ולכל טוב־מדותי ולשלימות המין האנושי, מלאו את כל בתי־נפשו ביחוד בזמן המדובר; ובאין ספק גם המאורעים המדיניים בצרפת (במשך ימי מגורו אז במדינת השווייץ, בשנת 1793) הפעילו עליו מאוד, והטו את לבבו להאמין באמונה שלימה, בקרבת הגאולה והתיקון השלם של עולם הישוב, לזכות את כל האומות והדתות בשוה בתורת החירות ושיווי־הזכיות ובכל מנות וברכות זמניות ורוחניות, ובאין הבדלה ביניהן. — ולזה אין להפליא על המחזה, בראותנו את החכם ואיש־הרוח הזה, מתעורר ומתרגש ומתלהב בקריאת ספרי קאנט המפורסמים בימים ההם, ביחוד בקראו חלקי „הבקורת של הפילוסופיא המעשיית״ ושל „הכח השופט״, ובידעו והכירו בעין שכלו החריף, את מעשה האמן הזה, המחדש הלכות חדשות בפילוסופיא, והמעמיד את חירות הרצון־המדותי ומושג החובה־המוסרית על בסיס נאמן, ובאופן שלא נראה דוגמתו מכל החוקרים הקודמים לו! — וכמה הרעיון המחודש של החוק־המדותי־המוחלט ובלתי־מותנה (קאַטעגאָרישער אימפעראַטיף) לקח את לבו ומשכהו חסד, יעיד ויגיד לנו מרוץ־מכתביו עם קאנט, אשר בו שונה ואומר, איך יקרים ונחמדים מפז לו מחקריו וחידושיו, ונר לרגלו הם תמיד!*) ועדות ברורה ונאמנה, הדברים הנאותים בפי התלמיד המובהק והגדול הזה אחרי קריאתו את ספרי רבו, וז״ל: אכן עתה ידעתי ואאמין, כי הרצון האנושי חפשי הוא, ואין קבלת פרס של האושר (גליקזעליגקייט) תכלית המאושר, אך להיות הגון וראוי להתאשר (גליקווירדיג); העוה״ז ל א נועד לתענוג, אך לעמל ולעבודה״! — כשרונותיו ומעלותיו התרומיות, אהבתו לשמה לחירות המחשבה ולהרצון המדותי, וביחוד להחובה (פפליכט) התבוניית בחיי הבית והמשפחה והקיבוץ; התלהבותו לטובת עמו וארצו, אשר ברוחו הכביר והעשוי לבלי־חַת לא החדיל להקדיש כל רגעי חייו בכתב ובאומר ודברים, ובאין פנות ימין ושמאל, ובאין פחד מרוח המושל והרבו אשר אז העביר בארץ —; כל המדות הנעלות האלה, יעריצו ויקדישו את כבודו בעינינו, ואשר גם במשך ימי חייו הפרטיים היה תם וישר והצנע לכת, ונזיר מכל תפנוקים ותענוגות בני אדם, ודומה באמת להמצויינים מהצנועים מכת הפרושים (הסטאָאיקער) האמיתיים, אשר כל דרכי חייהם ופעולותיהם ומדותיהם מסכימים להגיוני ותכונת־נפשם, ומאירים ומתמימים אלה את אלה! — אופן התפלספותו של האיש המצוין הזה, היה מחובר ומקושר עם תכונת־רוחו, ולמדת התלהבותו

*) וגם בסוף ימיו הודה ואמר, כי קאנט הראשון והיחיד ומיוחד היה בזמן החדש, אשר בנוגה בקורתו הנפלאה ה א י ר על פני עולם הפילוסופי. —

ורגשות נפשו, לקנאתו להאמת ולהטוב והמדותי והיופי, ומחוג־מבטו והשקפתו את כללות המצב הרוחני והזמני, ומעמד החקירה והדרישה בדברי אמונה ודת, במשך עתותי המבוכות המדיניות בימים ההם! — ונכונה בפיו תשובתו על השאלה: איזוהי השטה הפילוסופית שיבור לו האדם״? זה תלוי ועומד מתכונת־האדם בפרטיותו, ומעצמותו הנפשיית! שטה פילוסופית איננה דבר מת, ככלי הבית (הויזגעראָטה) מוכן להשתמש בו בשעת הצורך, אכן נשמת רוח־חיים באפה, להחיות נפש (בעזעלען) של המתעסק בתשמישה״! —

אך „הבקורת״, היושבת על כסא רם ונשא של קורות־הדורות ותולדות אנשי־שם, לא תכיר פנים במשפט, ותשפוט תבל במישרים! ואכן לא נקי גם החכם הזה מכל סיג ודופי, וחסרונות רבים נמצאו גם בתכונת־נפשו ובפעולותיו ומאמריו וספריו, אשר כזבובי מות יבאישו יביעו שמן רוקח! קנאתו ההגיונית (זיין לאָגישער פֿאַנאַטיסמוס) לא עזבתהו כל ימיו, ולפעמים הוליכתהו שולל בניב שפתים ושיג ושיח, ללא אמת ומשפט צדק! המדות המשובחות הנמצאות בקאַנט, ענוה וסבלנות, אהבת־השלום והחסד, ודברים הנשמעים בנחת, הפכיהן הן בפֿיכטע! גאות־הלב, אי־סבלנות, אהבת־הנצוה וקפדנות, ורגזנות! מתגדל ומתפאר הוא ועומד על דעתו, נוח לכעוס וקשה לרצות, ולב־אמיץ וקשה כארז, מקנטר עם חבריו ומיודעיו, ולא ישלים עם אוהביו, בקנאתו ועברתו כי קשתה לכל הנתראה בעיניו, כאילו משחית קדשיו בתורתו ומחקרו! — וביחוד בשנותו את טעמו בשטתו האחרונה (אשר נבארה אח״כ), ובהעתיקו אהלו מבתחלה לאופנו המחודש, בשטה מקובצת (עקלעקטישעס זיסטעם) שלו, ובתערובות הולין מדעות שונות של החוקרים הראשונים והאחרונים, ההטיא המטרה אשר הציב לעצמו בראשיתו, להיות גואל נאמן להפילוסופיא, ולתקן שגגותיו של השליט הגדול קאנט,*) ולהורות לנבוכים הדרך הנכון בהחכמה האמיתית! —

אחרי הדברים והאמת האלה, נשובה ראש להפנה אשר יצאנו משם, לבאר אופן התפתחותן של שתי־השטות הפילוסופיות מפֿיכטע, ונאמר:

הדיבור אשר יצא מקאנט בדרך אגב, „שאפשרי הוא, שהאני החושב, הוא הוא בעצמו הדבר־בפני־עצמו״ (דאס דינג אַן־זיך); וכן ג״כ יסוד שטתו של רייןהאָלד, שמההכרח לכל שטה פילוסופית אב־יסודי ושרשי אחד (איין גרונד־פרינציפ) אשר ממנו יסתעפו וישתלשלו כל ענפי הידיעה וההכּרה בכללותה; וביתר שאת, הטענות וההשגות של יאקאבי, שולצע ומימון, המכחישים בכלל את מציאות „הדבר בפני עצמו״ של קאנט; והרעיון המחודש ביהוד מהחוקר מימון, כי השכל באפשרותו להכיר ולשפוט בהכרח ובכללות מהקודם אל המאוחר רק באופן, אם הוא בעצמו מוליד ומפעיל את יציריו לא לבד בצורתם אך גם בחומרם, ומשפטיו נאמנים לבד, אם מתעסק בהגיגו בבנין עולם־מושגיו ומראיו, ובעשותו חומרם וצורתם בבת אחת; כל אלה חוברו יחד, להעיר ולעורר את פֿיכטע, להמציא לו את היסוד החדש של „ידיעת האני״, ולעשותו לאבן הראשה בכל מחלקות הפילוסופיא שלו. —

*) וקאנט בעצמו היה דיין צדק בדבר הזה, ובמכתב גלוי כתב מחאה נגד תיקוניו וחיזוק בית שטתו ע״י „האני״, ובפירוש אמר „כי בלתי אפשרי הוא לבנות את עולם המציאות על יסוד רעוע של ידיעת האני לבד, ובל החזיון דומה בעיניו כמראה מוזר לנו של רוחות ושדים (געשפענסטערהאפט), הבונים חרבות למו ובצל הדמיון יהלכו״! —

לפי דעת פיכטע, כל מחשבה וידיעה של האני, איננה נמשכת ויוצאת כתולדת ההיות (זיין), אלא נהפוך הוא, ההיות היא תולדת הפעולה של האני החושב, והיא כלולה ותפוסה בו; מפאת שאין לנו שום ידיעה ממציאות הדברים הנתהוים, אך לפי ובאופן שאנו מתועדים לנו מהם (בעוואוסט־ווערדען), לכן עצמות הווייתם נפעלת בידיעתנו, והם רק תוצאות (פראָדוקטע) ותולדות האני הנתודע מהם, ואין להם הויה, או היות בפני עצמם, אלא בבחינת הנחה־קדומה, ובתור מושכלות־נחוצות (פאָסטולאַטע) של פעולת האני, המניח (זעצט) אותם כענין הזולת, הנצרך לו כניגוד עומד בשכינת פעולתו, למען ימצא מקום להפעיל עליו השכלתו וידיעת־עצמו. — והנה כחו ורצונו וחירותו של האני, להניח (זעטצען) את פעולתו, המה בלתי־תכליתיים, ולזה אי אפשר להגיע לאיזה פעולה מוגבלת, ולידיעה ניכרת בהגבלה, אם יפעיל בלי־קץ והפוגות, ובאין הפסקה בהנחת ידיעתו לא״ס; ולמען יבוא ויגיע לתכלית זה, מההכרח לו, להגביל פעולתו זאת ע״י הנחת ניגודו בפנימיותו, ולהסתכל בהנאצל ממנו כענין ניגודו לעצמו, העומד כחוצץ בינו לבין עצמו.— אולם גם הניגוד הזה מגביל בעינו וצורתו זאת את האני, ומזה נמשך, כי שניהם מגבילים ומוגבלים איש לעבר חבירו, פועלים ונפעלים (טהאֶטיג אונד ליידענד) בבת אחת! — יחוס התפעליות אילו הוא, פעולה חוזרת (וועקסעל-ווירקונג) בין האני וניגודו, המגבילים זא״ז בחלק־מה (טהיילווייזע) ומוגבלים זה מזה ג״כ בחלק־מה. — הציורים של הניגודים הנולדים בפעולת־האני בפנימיותו, וגם כל המראות של הנמצאים בעולם המחישה, והמצטיירים כעין הזולת במשכן כבודו, הם בשרשם ילדי הכה־המדמה (איינבילדונגסקראַפט), המתעסק בבנין זה של הפעולות המגבילות אלה את אלה במערכות ההויה (ווערדען) של האני והפועל ונתפעל עיד״ז כאחד. — והנה ע״י יציאתו לאור של כח המצייר והמדמה, הבורא ויוצר ומחדש בדמיוננו את מראות הניגודים, יתרגש „האני״ בסתר מחשבתו, ויתעורר ויתגרה בתנועת הניגודים של הציורים האילו, ומזה נצמחה ותולד לו ההרגשה (עמפפינדונג)! — בהסתכלות האני בתולדת הרגשותיו האלה, תתפתח ותראֶה ותגלה לו המראה (ערשיינונג); בהגלות נגלות לו המראות, ישכיל עוד על אופניהן ופעולותן ביחוסן לעצמן ובערכן לעצמו, ואיך תולדותיו אלה עומדין בשכינתו כנשואים חצונים וזרים לו, המגבילין פעולתו בחלק והוא מגביל אותן בחלק, ובדרך התבוננות האני בהמראות המחודשות בפנימיותו, יגיע להשכלה מסודרת, ואז יערה עליו רוח השכל (פערשטאַנד), המבדיל אז בידיעת השגתו השכליית הזאת, בין אבות המושגים־השרשיים (המאמרות) ותולדותיהן המשתלשלין מיסודן, ויכיר אופני פעולתן ויחוסן וערכן זו לזו, ואיך יתנהלו במשטר נכון ומסודר ברגעים זה אחר זה (בזמן) וזה אצל זה (במקום), ובחוקיהם אשר ישמורו בתמידות. — מהאמור יוצא לנו, איך לפי הנחתו של פיכטע באופני פעולתו של האני, יתהפך בתחבולותיו ובניגוד נגלה להנחת קאנט, האומר ושונה ביסודי בקורתו־העיונית, כי השכל הוא הראשון, וההתחלה המקורית של האני החושב, והמאמרות מוכנית ואדוקות לעצמו בבחינת הצורות, הפנויות מכל תוך וממשות, להשתמש בהן באמצעות צורות המחישה (הזמן והמקום) לתכלית הכרת הנמצאים בעולם הנסיון לבד, וכח הדמיון

הוא רק עוזר ואמצעי לו, ואין הוא קודם וראשון, ובטרם כל יציר־המראה נברא בפועל. —

התבוננות האני לבסוף, כי הוא בעצמותו הוא המקור היסודי של המראות השונות ותולדותן הזכורות ועלת הויתן והתיחסותן זו לזו, והוא בבחינת נושא (סוביעקט) ונשוא (אָביעקט) תופסן וכוללן ביחד, הסתכלות זאת בעצם פעולתו המחשבית היא התבונה (פּערנונפּט), שהיא כללות המושג האחרון של חיבור וקישור האני בידיעתו מהידוע הנתודע לו, או בהשכלתו את המושכל בשכלו לבד.— כך הוא דרך הילוכה של האצילות המושפעת מסגולת פעולתו של האני, היורד מכלל לפרט ומעילא לתתא להויה (ווערדען), הנפעלת באמצעות ציוריו העולים ויורדים על סולם הכח־המדמה, והמוליד את מראותיו השונות כעין הזולת, העומד כמסך־מבדיל בפנימיותו, והאני מגביל אותו ובתוך כך מוגבל על ידו בבת אחת.—

אם אמנם באופן הדרישה הזאת במחשבת האני, ואיך הוא יוצא מכלל לפרט (דעדוצירט) בלימודו של פעולת־הידיעה, פּיכטע כלו עומד במחשבה (אידעאַליסט) ומקצה האחרון, עכ״ז התרחק מדעת החוקר בערקלי, המכחיש את המציאות של המראות המוחשיות בכלל; ולדעתו לא לבד מציאותן היא אפשרית, אך נחוצה בפועל בהתיחסות לפעולת האני, רצוני בבחינת ניגודים (געגענ־זאֶטצע) העומדים במערכה למולו, למען ימצא מקום מוכשר להפעיל עליהם ולהגבילם, ולהגיע באופניהם וע״י סידור משטרם לידיעת־עצמו, ולבוא להתפתחות והשתלשלות ההויה שלו! —

אך זה הכח־המדמה, הבורא ויוצר את המראה של הזולת, או הניגוד הפנימי, הוא כמסך־מבדיל עומד על הפרק, בין פעולת האני, היוצאת ונמשכת בהשפעה והירות אין־סוף, ובין המראה, המגבלת ומפסקת את שורת פעולתו לאין־קץ, ונעשה לו למפגע ולמוקש המסטין בדרך פעולתו השרשיית, ועל ידי זה יתפעל האני לשוב ולהזור, ולעבט דרכו באופן כפיפה־צדדית (אומביעגונג), דומה לתנועה סבובית בעיגול, המוגבלת ובלתי־מוגבלת כאחד.— והזיון זה הוא המתבודד ונפלא לנו בפעולת האני, ובאמת כחידה סתומה הוא, שאין לה פתרון בהשגתנו על דעת פּיכטע בעצמו! — והנה בכוספו העז של האני, להסיג גבול זה, המגדיר פעולתו ויסוכך כענן בעדו, להמניע מרוצתו והירותו הבלתי־תכליתית, יתעורר ויתרגש בפנימיותו, ובתשוקתו באין־הרף, למצוא פדות וגאולה תהיה לו ממאסר המראה של הניגוד, העומד כשטן ומולדת־חוץ בתחומו, לכלוא את רוחו ולעצור את רצונו־החפשי המשתוקק לפעול לבלי־תכלית. — הכוסף הזה והתעוררת כזאת בפנימיות־האני, הוא הפץ־מקורי, או נטויה שרשיית (אור־שטרעבען) של האני ובהשתדלות תמידית, להעביר את המוקש והמכשלה הזאת, החוצצת בשכינת כבודו ופעולתו, ולפנות לו הדרך לצאת חפשי ולהתהוות בן־חורין גמור ע״י שובו והזירתו למקור עשייתו, ובאופני פעולה חדשה הבלתי־מתנגדת לחירותו הגמורה. — והנה מפאת שאין דרך ומבוא בחקר העיוני (טהעאָרעטיש) להגביר כחו ולנצח על המניעים של המראות בעולם המחישה, המוגבלת בחוקים וגבולין נצבין בטבען, ותלויות ועומדות מתנאים מיוחדים המסוגלים להם, — לזה מההכרח להאני, ולמלאות רצון הכוסף־הפנימי והנטויה השרשיית הזכורה, לתור ולדרוש ולבקש מפלט לו בעולם הרוחניות, למען יגיע למחוז

חפצו בחקר־תבוני של יסודי המוסר והמדות, ובהעתיקו אוהל פעולתו מבתחלה לבית הרוחני, אין מעצור ומסטין בדרכו, כי שם נאמן הוא, ובו כחו ואונו בלי מצָרים, לבטל ולסלק את כל מניע חצוני, ולשוב לפעולתו הבלתי מופסקת בגדרים מוזרים לו, ולשבוע צחצחות ולרוות נחת בחקר הדברים באין־קץ.—

והדרישה הזאת, היא לדעת פיכטע, הגשר־מעברה בין חלק הפילוסופיא העיונית ובין חלק הפילוסופיא המעשיית: רק בעולם הרוחני של המדות והאמונה הצרופה, הרצון־התבוני של האני, בן־חורין גמור הוא, ולא לבד איננו תלוי ועומד ממניע ומאסר חצוני של המראות הטבעיות וחוקיהן וכח תנועתן המוגבלת, אך הוא שורר ומתגבר עליהן, להישיר דרכן ולכבוש במו באופן, להתאימן ולהסכימן לציור־מחשבי שלו, ולהשלימן לנטויתו השרשיית שבו, שהוא הרצון־המדותי והחפץ־הרוחני והתבוני, להשתלם בפעולת החיים־המדותיים בתכלית השלימות, ולעשות הטוב לשם החובה בעצמה, המתאשרת בחפצי גבוה בעשיית המצוה לשמה, ולא בכוונה תנאית, לקבלת איזה פרס אם זמני או רוחני.— הנטויה הרוחניית האמורה, אין לה שום כוונה ותכלית אחר, רק הכוסף העצמי האדוק לה ביסודה, בבחינת החובה הבלתי־מותנית (קאטעגאָריש), אשר כמְצוה עלי תגזור אומר בהחלטה „עֲשֵׂה — כי בכחך לעשות!—

בענין האמתות הנצחיות, הבדלה בדיעה בין שטת קאנט ובין שטת פֿיכטע, וזה האחרון דורש בזה באופן חדש בשטתו הראשונה, ואלה הם תולדותיו היוצאות מיסודו והנחתו את „האני־המדותי״ בראש פנותיו:

פעולות האני־הכללי מתגשם ומתמחש (זיך פֿערזיננליכט) בהמראות המוחשיות, אשר הניח בעצמו כעין הזולת או ניגוד־עצמו, למען יפעיל עליהן בהגבלה ויגיע עיד״ז לידיעת־עצמו בפועל.— הנטויה והחפץ־השרשי האדוק לסגולת האני, להתעלות ולהתנשאות מכל מניע פנימי או הגבלה־חצונית אל עולם הרוחני, ולהגיע לתכלית רצונו האהרון, להיות שורר בשליטה בלתי־מוגבלת בבית המדות, ולהסדיר פעולות רצונו־המדותי והתבוני לעצמו, ולמשול על כל מניע חצוני של רצון בהמי ושפל במדריגתו ולכבוש בו — הנטויה הרוחניית הזאת של האני, היא המטרה היותר נשגבה והתכלית הנעלה והאהרון הנכסף לשלימות והתאשרות המין האנושי בכללותו, רצוני הסדר־המדותי! וזאת האמונה של שליטת הסדר־המדותי בכללות העולם (מאָראַלישע וועלטאָרדנונג) היא ההנחה היותר נעלה המאומתת לנו בתכונת־נפשנו, ולה יתרון־מעלה וקדימת־המשפט (פרימאַט) על כל משפטי השכל העיוני ומופת נקנה לנו, כי ציור־מחשבי (אידעאַל) זה של הסדר־המדותי השולט בכללות העולם, היא האמונה היותר צרופה והנחוצה לידיעת־האני, שהוא המציאה עליון, המכונה אלהים!— אותו הסדר־התבוני הנמצא לנו בהאני־המדותי הפרטי, מההכרח לנו להניח מציאותו המוחלטה גם בממלכת העולם ומלואו בכללותו, שהוא ההסכמה־המדותית בסידורה בכל היקום! — אין לנו עדות יותר נאמנה והאמִתה יותר בטוחה לנפש, אלא האמונה הדבוקה בלבנו פנימה, כי כל מעשינו המוסריים, הנעשים באופן־מסודר על פי הרצון־הנעלה, והחפשי מכבלי המניעים והתנאים והסבות החצוניות, והמסבב סבתו לעצמו ע״ד חוקיו התבוניים ופקודיו המדותיים, יש בכחם להועיל

להצלחתנו, ולְאֹשֶׁר כל רגעי חיינו; וכן בהיפך, כל מעשה פחותה במדות ומגונה להרצון־התבוני, אך יש בכחה להזיק לשלום וטובת האני, והסכנה בעקבה לאושר חיינו!— האמונה הזאת נקבל ברצון טוב ובחיבה יתירה, וציור אחר מהמצוי העליון לא נצרך לנו כלל, וגם אין לנו שום תפיסה ממנו במחשבה ודעת! — אם היה באפשרי, שהסידור־המדותי השולט בעולם, נתפעל על ידי מקרה והזדמן לבד, אז היינו מוכרחים לתור ולחפש ולמצוא לו איזה סבה חצונית המסבבת אותו! אך מפאת היותו סבתו ועלת מציאותו בעצמות הידיעה של האני־המדותי, וביסודו וסודו לעצמו, שהיא ההכרה־הנשואית־המוהלטה (אבזאָלוט־אָביעקטיפֿע ער־קעננטנים), ומאומתת לנו בעדות האני בעצמו, לכן אין נחוץ לנו ידיעה שניה או שלישית, להעמיד את העולם על מכונו!— אין לנו רק עקר־אמוני אחד ומיוחד באמיתתו (איינציג־וואַהרער גלויבעסאַנרטיקעל) והוא: למלאות חובתנו המדותית בחפץ ושמחת הלב, בלי התחכמות (קליגעלן) ובלי לסַפֵּק (צווייפֿעלן), ובאין פחד ומגור מסביב!" —

בשמעו את טענות והשגות מתנגדיו, ומהם אשר הלשינו אותו גם אצל הממשלה, שהוא כופר גמור במציאות־אלהים, תשובתו השנונה ונמרצת לא נשארת מעל, ובקנאתו ההגיונית והתלהבות־נפשו, כזה יענה לחורפיו דבר, ונעתיק בפנה זו איזה דברים מספרו „על יסוד אמונתנו בממשלת אלהים בעולם" (איבער דען גרונד אונזערעס גלויבענס אַן איינע גאֶטטליכע וועלטרעגיערונג) משנת 1799, וזה לשונו:

הכפירה האמיתית היא, החסרון של כל כונה צרופה במדות, בתת היתרון למעמד מוסרי רק בתנאי, הנאות ומסכים למצב החיים הנסיוניים ולהשגת ההצלחה הזמנית!— מקור ההכחשה הוא, ההתחכמות על התולדה הנמשכת מהפעולה המדותית, ובחיפוש הטוב והמועיל המגיע לנו בעשייתה, ובאין שמוע לקול הדופק של טהרת־הלב ואמון־רוח (געוויססען) בפנימיות הנפש, בטרם יִרְאֶה וימְצא איזה תועלת הנצמחה מזה, בתת מעלה קדימה לתשוקת ההנאה על החובה, והיתרון להאושר על קדושת־המצוה (טוגענד)!— אלהיהם של הכופרים הללו (מתנגדיו מהפילוסופים!) המכונים „מאמינים באלהים" (דעֶאיסטען), ואשר הורגלו בפשטות ההנחה של כיבוד־העצם (סובסטאַניץ), עושים להם דמות־אלוה בציור נבזה ושפל במדריגה! — אלהיהם של אילו משפיע טוב וברכה, אישותו של המזל הנעלם וטמיר, ואשר חייהם תלויים להם נגדו!— הכופרים הגמורים המה הבעלי העקרים (דאָגמאַטיקער) והם, עובדי עבודה זרה במחשבתם הפגולה, כי כל אושר ופרס תלוי ועומד מכח עצם־אחד, אשר כל יכול ובידו לשלם שכר הפועלים, וזה שוה לנו באמת, אם עצם הזה הוא עוף, או חיה, או בורא־שמים וארץ, (בחדא מחתא מחתינהו! —); כי מה הוא אישותו (פערזאָנליכקייט) של אלהים, או ידיעתכם ממנו? רק תוארים מופשטים מעצמכם ומרגשות מהשבותיכם המצטיירים לכם בתנאי הגבול והתכליתי, ולא תבחנו ולא תשכילו לראות, שעי"ז תגשימו את הציור של העצם הנעלה, לחשוב את הבלתי־מוגבל בצורת המוגבל והבלתי־תנאי בצורת התנאי והסוף, וזה הוא דמותו וצלמו של האליל והאמונה הטפילה של הפסל, שהוא תועבה כגלילי עכו"ם, ובכל מקום שאנו מוצאים מוראה ועבודה לכבוד אלוה כזה, אשר נדרוש שלומו וטובו, ובתוחלת ממושכה

נקוה ממנו נדבת הצלחתנו וברכת אושרנו, שם אנחנו מוצאים אמונת־הבל ודיוקנו של אליל (גאָטצענבילד) ואין אלהי־אמת כל מהשבותינו! — ציור כזה לא לבד פגול היא, ולא ירצה בטעמו ונימוקו, אך גם בלתי אמיתי במושגנו לעצמו ולא שריר וקיים: כל גדר וציור האין־סוף המה רק תוארים שליליים של ציור וגדר הסוף והתכליתי המופשטים מהם (אַבסטראַהירט) במחשבה, אך בהשָנות והכפלות והוספות כהנה וכהנה במדריגת המחשבה התכליתית, ואז לא תפשׂתם עוד חיים את המושג החיובי מעצמות אלהים בצמצומו, והעצם האמיתי והאחד המיוחד וא״ס איננו! — המצוי העליון איננו דמיון ההיות (זיין), המצוייר לנו כאילו עומד בלי שינוי ותנועה ונח ושקט, ומשולל בעצמו מכל פעולה והויה (ווער-דען), אך הוא פועל תמידי בזרם תנועתו החיה, והבלתי נפסקת בהנחת עצמותה והויתה, באמצעות העשיה של פעולה צרופה (ריינע טהאַטענהאנדלונג)! דומה למפעל האני־המדותי, המתפתח ומתאצל ומשתלשל להויה ברצוננו החפשי ובנטויה־שרשיית, להגיע בפעולתו לרום־הנעלה בסידור־תבוני בעולמו־הרוחני לעצמו, באופן זה נצייר במושגנו את הרעיון הנשגב על כל, של סידור־העולם־המדותי בכללותו, או ממשלת החוק־המדותי במשטר היקום ובהסכמה כללייה, שהוא בהשואה גמורה מסכים להציור של ממשלת אלהים בארץ! — מאוד טעו האומרים, ושאינם מבינים מחשבתי לאמתתה, כאילו מסופק או כופר אני במציאות אלהים, אך נהפוך הדבר באמת, אין מקום ואופן לסַפֵּק בזה כלל, והוא דבר היותר מאומת לנו ויסודו של כל האמתות בעצמו, הנשוא המיוחד בהחלטתו הגמורה, רצוני שנמצא לנו עולם־מדותי־מסודר בכלל, ולכל אישי תבוני נועד מראש חלק כחלק במעמד הנבחר הזה, לפעול בעבודתו ממקומו ומצבו הפרטי ולמלאות חובתו להועיל לקיום הכלל, והאמונה בתכונת נפשנו, כי כל המקרים והפגעים (אם בלתי תלויים ממנו, ומוסבים באשמתו לבד—) חקוקים מראש, ומשולבים אחד לאחד ובהסכמה, בתבנית הסידור המתוקן של כללות העולם־המדותי!״—

בהעקר של השארת הנפש, פיכטע איננו מסכים בכל עם תולדת שטתו והנמשכת מיסודו, מפי מיודעו ותלמידו המובהק החוקר פֿאָרבערג, ואשר בכלל הכחיש במציאות של עולם אחר ובשכר ועונש בעוה״ב, ולפי דבריו בלתי נהוצה להאני־המדותי האמונה בכאלה; — אך פֿיכטע להַלָק יצא באמונת העקר הזה, בין העובד את אלוה־המדותי על האמת, ועושה חובתו לשמה בסידור חייו התבוניים ובבלי תקות איזה שכר וקבלת תועלת־עצמי, ובורח מפגולי החמודות הזמניות וברכת ההצלחה בעוה״ז והאושר המקווה בעוה״ב, ובין העושה רק חובתו כהלכה (לעגאַלע האַנדלונג) לתכלית המועיל ולטוב לו בזה ובבא, והבורח מהרע ומגונה לתכלית ההרחקה מהמזיק ומסַכֵּן לשלומו והצלחתו. — והוא שונה ואומר בהפנה העקרית הזאת, בספרו „תעודת האדם״ (דיא בעשטיממונג דעס מענשען) משנת 1800, ובספרו „קובלנא אל הקהל, נגד שׂטְנַת הכפירה״ (אַפפעלאַציאָן אַן דאַס פובליקום, געגען דיא אַנקלאַגע דעס אַטהעאיסמוס) משנת 1799, וכן במאמריו ומכתביו לידידיו במשך הזמן המדובר: רק האני האמיתי, המתנשא לכל לראש על ההגבלות החצוניות של המניעים והתנאים הטבעיים בעולם המחישה, וברצוננו החפשי והתבוני יתעלה, וינצח על יצרו הפחותי שבו בטבעו, ופעולתו אמת בכוונת החובה־המדותית לשמה, הוא לבדו יתהוה בפעולה מסודרת ותמידית

כזאת לעצם רוחני ועומד באצילתו לעצמו, כמסבב א״ע, ובלי התלות מתנאי הזמן והמקום. אך ההיות הבלתי מתנועעת בזרם הפעולה המתמדת, וכבור סיד עומדת ונחה ושקטה באין שינוי והילוף ותמורה להתפתחות והשתלשלות הויתה, שהוא האני הטבעי, והבלתי פועל אך נתפעל ממראות המחישה ותנאיהן וגבוליהן, היות כזאת תוכל להתעקר ממקומה, ולהתבקע לחלקיה ולהשבר לרסיסים! — המשועבד לתפנוקי העולם הזה ולמחמדי בשרים, אם גם ימלא חוקיו ועושה גם מצותו כתורה (לעגאַל) ובתקוה נשקפה לו, להמשיך ולהאריך בזה מעמדו המאושר בעוה״ז גם בעולם אחר, ולמען ייטב לו גם אחרי מותו, זה הוא עבד נרצע לעולמו באמת, הוא פועל ועובד וסובל עמל ותלאה למען ישולם ויקבל שכר פעולתו, ולמצוא ולהאריך גם בעוה״ב תענוגות בני אדם ומנוחת הנפש והגוף! — האני הזה איננו בן חורין, וגם לא ידע ולא ימצא תענוג ואושר אמיתי לא בעוה״ז ולא לעוה״ב, ומותר אדם כזה מן הבהמה אין! האני האמיתי הוא מתקדש בקדושת המצוה של חיים מדותיים ומסודרים במעמדו הכללי, והוא ירוץ אורחו ויתקיים ויתהוה בפעולת־עצמו, ותמורתו קודש! חיי האני המדותי, כעין חיים נצחיים גם בעוה״ז, כי מדושן בתפנוקים רוחניים שאין למעלה מהם, וחי בחיי העולמים של האמת והטוב, ומתענג בכבוד האדם לאמתתו, ובפעולתו לפניו גם שכרו בצדו, וייטב לו גם על האדמה הזאת, ויאושר גם בארץ!*) —

על דרך קאנט גם פּיכטע דורש בעקרי האמונה הנוצרית, ובאופן להסכימם גם ליסודי שטתו של „האני־המדותי״; אך רק בספרו הראשון „הבקורת על עקר ההתגלות״ (קריטיק דער אָפּפּענבאַרונג) משנת 1792, היה נגרר בעצם ועקר לשטת קאַנט (כאשר ביארנוה ביסודותיה לעיל, דף 50—51); אך בספריו המאוחרים משנת 1799 הנ״ל ואילך, עוד הוסיף נופך ונופך משלו, ונזכיר דעתו גם בפנה זו בקיצור: מקור אחד להאמונה (רעליגיאָן) ולהידיעה (וויססען), ולשתיהן בשוה נמצא לנו רק יסוד אחד, הוא האני־המדותי המסודר בכללות העולם. ועקרי האמונה המחויבת (פּאָזיטיפּע רעליגיאָן), גילוי־אלהים ומשיחו, השילוש, החטא הראשון, וכדומה, נוכל לבאר לנו באופן זה: כששקעו רוב ההמונים במצולות האי־ידיעה, וירדו אחורנית ממעלת ההשכלה המדותית לתחתית המדרגה, ונטבעו ביון החומריות, אז, בשפלת המעמד הזה, הערה רוח „האני הכללי״ השולט בעולם השכלי והמדותי, על מעטים ושרידים מיחידי סגולה, והאציל עליהם השפעה רוחניית, בבחינת „הבָטה פנימית״ (אינטואיטיפּע אַנשויאונג), והעיר אותם בצדקה, להפעיל להתעוררות ההמון, ולהשיב את רוח הנופלים ולמלטם משחיתותם. — אלה אנשי קודש, אשר בדרך־נסי כזה צלחה עליהם הרוח, נעשו באמת מופת לרבים בעמדם בראש, להורות במעשה החיים את הטוב והישר בסדר מדותי, להכין ולהעמיד את החברה, או את „ריבוי של האני״ (פּיעלע איכהייטען), על מדריגתו הקדומה של רום־הנעלה במדות, ולתכלית זה עשו תיקונים והקביעו חוקים ופקודים באמצעות התיסדיות שונות (פּעראַנשטאַלטונגען), למען יפעילו במעשות גלויות על זולתיהם.— הכנסיה (קירכע) היא, רק חיבור ואיגוד של „אישי־מדותי״ (עטהישעס וועזֶען), וכל זכרונותיה ואותותיה וסודותיה הם רק סמנים ורמזים (סימבאָלע) של צמצום (קאָנצענטראַציאָן) המחשבות, והסכמת

*) עיין שטת מימון, לעיל דף 114—115.

הדעות של איברי הגוף השלם של הקיבוץ. — ולזה נוכל לפרש ולבאר לנו את עקרי האמונה באופנים שכליים, שיתאימו ויסכימו להכוונה העצמית הנצבת בראשה, רצוני לעשות ההובה־המדותית שלטת בארץ. ולכן אין המעשה הפרטיית, וקורות ואגדות וסיפורים הנעתקים לנו בכתובים העקר, אלא המדרש והכוונה הפנימית המתגלה לנו בהם, ובקורת חופשה להם לפי מצב הדרישה המשתלמת בימינו. — גם הכהן (פריעסטער) השרת בכהונתו בהכנסיה, מהכרה, מטעם האמור, להיות בר דעת ומבין במשמרת פקודתו את הדברים כהלכתם, רצוני להיות מורה־העם בהשכל וידוע ובמדות נעלות (מאָראַלישער פּאָלקסלעהרער), ומחויב הוא להשתדל בכל אונו וכחו, להשכיל את ההמון ולנהלו קדימה, בביאור ושום שכל לידיעת העקרים האמוניים ובאופנים, להתאימם ולהסכימם למעמד ההשכלה והביקור החפשי הצועד לפנים ולא לאחור באלה. וכל זה רק אפשרי הוא, אם הכהן בעצמו הוא מלומד ותורני (געלעהרטער) וידו אמונה בלימודים ומדעים שונים; ואם אמנם צריך להכיר את חובתו ויעשנה לפי חוקו ומשפטו, ולא יהרוס ויפיר בשאט נפשו את המקובל בהסכמת האומה לקודש, אך זכותו בתור תורני וסופר (שריפּטשטעללער) תעמוד לימינו ותגין עליו, להיות בן חורין גמור במחשבה ודעת, והבקורת העיונית חופשה תהיה לו! —

גם בחלקי הפילוסופיא הנוגעים למשפט־הטבעי (נאטורורעכט), האומה, המדינה, המלכות, המסחר וקנין־לאומי, פּיכטע לשטתו הולך, ומחוג־מבטו של „האני", המאציל מהודו את כל כבוד „המראות" של העולם הרוחני והמוחשי, לתכלית התפתחות הידיעה ולהנָחת השתלשלות הויתו, גם בזה חזיון חדש נגד עינינו! וזאת תמצית דעתו באלה: בספרו „יסוד המשפט הטבעי" (גרונדלאַגע דעס נאטורורעכטעס) משנת 1797, ובספרו המאוחר „המדינה המסוגרת במסחרה" (דער געשלאָססענע האַנדעלסשטאאט)" משנת 1801, הוא דורש ואומר: האני בחיי עולם המהישה, הוא תכליתי במפעלו, ובחפצו הפנימי לצאת לפעולתו, אי אפשר לו להניח את עצמותו בפעולת ההויה, בלי הנָחת ג"כ את עולם־המוחשות (זיננענוועלט), שהוא כלי למעשהו, ולהשתמש באמצעותו להוציא מכחו את ילדי תבונתו, בהפעילו בתמידות בחיי עולם המעשה ובהירות רצונו המדותי. — אופן פעולתו זאת הוא, בבחינת התגשמות והתמחשות (פּערזיננליכונג) של רוחניותו באמצעות מעשיו המתפרטים ומתעצמים על ידו; וגם כלי־גופו ואיבריו וחושיו המה לדעתו, התנאים הנחוצים לאפשרות פעולתו זאת, כאילו הרוחני מתגשם בקליפות אילו, שהם לבושיו וכלים מכלים שונים, להתגלות ולצאת לאור ההויה באמצעותם, והמה ילדיו וצאצאיו הבוראם ויוצרם בכונה, לתכלית ההגעה להכָרת־עצמותו בניגודיו אלה, שהם הזולת החצוני שהעמיד בשכינתו להפעיל עליו בפעולה ניכרת ונגלית לעצמו! — אך יתודע ויוכר עוד להאני, כי כמוהו כן נמצא עוד בהעולם הרוחני „ריבוי" של האני (פּיעלע איכהיי־טען) והדומים כל אחד להבירו, ובנטויה שרשיית שוה לעצמו, לפעול בלי הפסקה ברצונם החפשי, וחוליות רבות הֵנה בטבַעת „האני הכללי" של „סדר העולם־המדותי" הדבוקות ותכופות זו לזו! ולמען לא תופר ההסכמה, ולא יהרס השלום והסדר בהפעולות של „ריבוי האני" בעולם הקיבוצי, ולהישיר הדרך לפעולה כללית ושלימה, בלי מבוכה וערבוביא בהעולם הזה, מהנחוץ היו בראשית

התיסדות החברה הקיבוצית, כי כל עצם ועצם תבוני יכיר וידע בהתבוננות יתירה, שאין מבוא ודרך אחר שיבור לו רק באופן, להכיר ולהוקיר ולכבד ולהגין על חירות פעולתו של זולתו, למען יוכר ויתיקר ויכובד וינצל בזכותו וחירות פעולתו לעצמו מהזולת; ומזה נצמחה ונמשכה התולדה, מנחיצת ההעמדה של מדת היחוס והערך במשפט הצדק (רעכטסעפֿרהעלטניסס) בין האישים התבוניים, שהוא יחוס המשפט של ההפשרה (פֿערטראַגספֿערהעלטניסס) ובהוָעד ובהסכם מפורש ביניהם, להגביל כל אחד כח רצונו ולהגדיר היל פעולתו זה על גב זה, לתכלית הקיום ושלום־הכלל. — לדעת פֿיכטע, אין יסוד נאמן להמשפטים השרשיים המכונים „זכיות טבעיות" (נאַטירליכע רעכטע), כי לא יזכה האדם בדין הטבעי, רק מה שזוכה וקונה לעצמו בפעולתו לעצמו ובעבודתו ומלאכתו לבד, וכל הזכיות הנשארות ירכוש לעצמו רק באמצעות ההסכמה הכללייה של הקיבוץ, ואין שורש דבר נמצא בהאומרים, כי יש לו להאדם זכיות־שרשיות בטבעו (אורעכטע), רק השערה מרומית היא והנחה מדְעית שבָדו להם חכמים (איינע וויססענשאַפֿטליכע פֿיקציאָן)! — תעודת הקיבוץ המדיני (שטאַאט) היא, להוציא מכח לפועל את הציור השלם של הצדק והחיים המדותיים, באמצעות הסידור המתוקן לתכלית זה, ובהסכמת כל איברי הגוף הקיבוצי. — שתי זכיות שרשיות הִנה לבד קניני ורכושי ועצמותו של כל אדם בעצם ועקר, ועי"כ קדושים יהיו להקיבוץ הכללי, והם: חירות הגוף, וחירות הקנינים, וכלל החברה צריך להזהר באלה, ולהיות למחסה ולצור מעוז בשמירתו את כבוד כל אני ואני פרטי, לבל ינָזק ויסוכן עי"ד האני של הזולת, ושלא לנגוע אל עצמו ובשרו, או לפגוע בקנינָנו ורכושו! — ולתכלית האמור מהנחוץ היה גם כן, להקביע יד ממשלה מיוחדת בכל קיבוץ, ולמסור בידה העֹז והמשרה, לדאוג ולהשגיח על שלום ואחרות החברה בכל האמצעים המכשירין לכך. — בראשית מחקרו ובעומדו עוד במחשבת האני־המדותי בשטתו הראשונה, החזיק בפנת שטתו של קאנט, רצוני ביסודי החירות ושיווי־הזכיות והלוקת כחות הממשלה לשלשה (לממשלת התורה, השופטים, והמלכות), המסתעפים ויוצאים משורש אילן אחד, של ההסכמה הרצונית של העם הבוחר כטוב וכישר בעיניו. — אך למעט מעט עבר פֿיכטע המסילה הנכונה, ובנטותו לצורת „האני־המוחלט", ולא אחרי רבים להטות — הסביר פנים לדעת אחרת, ובאין הגבלה בין ממשלת התורה ובין ממשלת היחיד, ולעשות גדר מזה וגדר מזה, אך לכונן ולסעד ממשלת היחיד בפעולה בלתי מוגדרת, אך להפקיד פקידים בראשו להשגיח על צדקתו וישרת פעולתו, ובכחם להסירו מפקודתו אם יראו עמל ואון. — אך עוד הוסיף תנאים מיוחדים בהתיסדות הקיבוץ הלאומי והמדיני שלו, ווזהי הידושו: החובה השרשיית של הקיבוץ היא, לא לבד להגין על זכות הגוף והקנינים של כל אני פרטי, אך בעצם ועקר להשיג התכלית הנצב בראש במשפט ההפשרה של החברה: לשום עינה ולבה ולדאוג בפרטיות, להעריך ולסדֵר ולהלֵק את מדת העבודה בפעולת יד של כל אישי הקיבוץ באופן הנאות ובאמצעים מוכשרין, למען ימצאו בשוה חית־ידם וסיפוק צרכם בכל מלאכה ועבודה, ולא יקופח שכר של כל בריה ובריה בכללות המעמד הנבחר של סדר החברה המדותית! — ובמשך הגיונו והילוך מחקרו זה בספריו ומאמריו משנת 1800 ואילך, עוד פֿיכטע מפליג בדיבורו ורמיונו, עם

זרות תולדותיו הנמשכות מהפנה הזכורה, ואלה הן: מפאת היותה החברה המדינית מיוסדת על יסודי המשפט של ההפשרה וההסכמה החפשיית לבד, לכן עומדת כל עת רק ברשות עצמה עם זכיותיה ומשפטיה, המותנאים ומסוגלים רק לתועלתה וטובתה ושלומה לבד, ואין לאחר ולזר — אם פרטי או קיבוצי — חלק ונחלה וזכות בחברתה, וע״כ תהיה סגורה ומסוגרת בפנימיותה מכל יחוס להחברות ולהמדינות הקרובות והרחוקות לה, ומהנחוץ לה להשתדל בכל עוז ולדאוג רק לטובתה ושלומה בתמידות, וכל עמלה רק לפיה בעבודתה ומלאכתה ובתבואות ארצה וקניניה, וע״י רוב המִסים וארנוניות במסחָרה, תועיל להרבות כחה ואונה והצלחתה ותוסיף חילה ועושרה ואושרה לעצמה, ובתיקוני החינוך המסודר והלימודים כהלכתם, תתחדש כנשר נעורה, וככה תבוא ותגיע למעלת השלימות היותר נעלה, ותסתפק בכח ידה, ולא תצטרך לחלק שללה לזרים ולהביא ממרחק לחמה, ולהמיר כבורה וראשית יגיעה ועמלה בלא יועיל! — אהבה לשמה של האומה והמדינה, היא בבת אחת אהבת ההרגשה־האמוניית, כי מטרה אחת משותפת לשתיהן, היא הנטויה בנפש, להגיע למרום הנצחי! — אכן יש נצח נצחים להפרטי ולהקיבוץ השלם גם על האדמה הזאת, היא הפעולה המתמדת ותיקון עולם־המדותי בסדר נאות גם בעולם הזה. — ובשטף התלהבותו וקנאתו נגד האומה הצרפתית ומושלָה הרודה עמים ביד הזקה, הוא דורש הכל רק לטובת ולתועלת העם הגערמאני, בזמנו, אשר נתנו עליון על כל גוי הארץ בכל הכשרונות והמעלות והשלימיות, ועל דבריו וחלומותיו הוא „האני האמיתי" של כל האומות, ובו יתברכו כל משפחות האדמה, וממנו תצא תורה ואורה לכל באי עולם! — אם אמנם אין להכחיש, כי כאיש גבורתו, ובתפארת מליצתו וניב שפתו הנמרצה הגדיל מאוד פּיכטע, וגדולים חקקי לבו, וביחוד התנשא בלשון למורים למעלה לראש בימים ההם, כל עת ישא מדברותיו בהתאסף עם (פֿאָרלעזונגען) וכאיש מלחמה, להלהיב את אומתו לרדת לשערים לקראת האויב החצוני המשחית לכל הארץ, ולהקים את עמו מעפר ומשפל מצבו ־ המדותי, בתיקונים שרשיים ובחינוך חדש המוכשר לחיזוק האומה ולחדש כנשר נעורה בפנימיותה; אך סוף סוף קנאי הוא, ומראות נגעים בקירות שטתו בכלל, ולבסוף ירד אחורנית מפסגת מצבו של החירות ־ הכללייה; פתח בהאני המדותי והחירות בסדר העולם בכללותו, וסיים בהאני הפרטי של אומתו ומדינתו ואמונתו, וגם בגזע לשונו העתיק־יומין לדעתו וחי הוא לעולם, וכל הגוים כאין נגדו! — אך הזות־שקר הוא לומר: אני, ואפסי עוד"! —

שטתו המאוחרת, מחולפת לא לבד בצביונה וצורת הדברים, אך גם בהומרה ותוכנה מהקודמת! אם אמנם פיכטע בעצמו עמד על דעתו, וההליט אומר בספריו, כי אין כאן שינוי־עצמי ואין פירוד בין הדבקים, וספריו ומאמריו האחרונים רק יוסיפו ביאורים בעומק מחשבותיו, וכאור חדש יצאו להאיר על הראשונים, ולהביא לקח טוב לתכלית ההבנה היתירה של „תורת־הידיעה" שלו (וויססענשאַפֿטסלעהרע); ואם עוד בהריצות שכלו המהודד, מצא תחבולות להחזיר את שטתו הראשונה מתוך פלפולו, וגם במשל ודמיון ומליצות לו, הביא עצות מרחוק להראות בשטחיות הדברים את הוט־האחדות המושך ומקשר את האחרון עם הראשון (וגם איזה ממפרשיו חזו למו משאות שוא ויעקשו בפלפולם את הישרה, והטיפו אמרים בלתי מיוסדים לדעתי. —); אך המעשה תוכיח, וכל הקורא באמת את ספריו משנת

1800 ואילך יורדה לזה, כי סוף סוף פשטה שטתו את צורתה הראשונה ולבשה צורה אחרת והיא מתנכרה לכל יודעיה מלפנים! ועם כל ההוספות והביאורים והפלפולים המחודשים, שנתה גם טעמה לא לבד באופן הדרישה, אך לבסוף גם ביסודותיה ותולדותיה, ובהוציא את הישן מפני החדש, אז דרך חדש באמת יִקָרא לה! — והנה יעידו ויגידו על אמתת הנאמר, ביחוד: ספרו „מורה הדרך לחיים מאושרים" (אַנווייזונג צום זעעליגען לעבען) משנת 1806; ספרו „אלה הדברים אל האומה הגערמאַנית" (רעדען אַן דיא דייטשע נאַציאָן) משנת 1808; ספרו „תורת הידיעה, מתוארה בתבניתה הכללית" (דיא וויססענשאַפטסלעהרע, אין איהרעם אַללגעמיינען אומריססע געשילדערט) משנה הנ"ל; ספרו „מעשי הידיעה" (דיא טהאַטזאַכען דעס בעוואוסטזיינס) משנת 1811 עד 1813; ספרו „הקדמה לדרשות על תורת הידיעה" (איינלייטונג צו פאָרלעזונגען איבער דיא וויססענשאפטס-לעהרע) משנת 1813; וכן שאר ספריו ומאמריו ומכתביו האחרונים. — הרואה והקורא בעינים פקוחות אמנם מוכרח להודות, כי פנים חדשות כאן נמצא וכאן היה לשטתו השניה! —

ואם נתור ונחקור אחרי סבת ההשתנות הזאת, אז נמצאה ביסודתה בתכונת נפשו של פיכטע, וגם טעמה ונימוקה במאורעות הזמן, ובמעמדו הרע לעצמו: הענין הרע הניתן לו לענות נפשו, רצוני בהתגלע הריב על דבר דעותיו החפשיות בעקרי האמונה, עם השגות וקושיות רודפיו ומוציאי דבה אצל ההמון והפקודה, כי מין וכופר הוא במציאות־אלהים מעבר מזה, וטענת מתנגדיו, כי מכחיש במציאות־העולם (אַקאָמיסמוס), ועושה את „האני" לאלהים (עגאָ־טהעאיסמוס), מעבר השני; ובמשך השנים גם ידידו ותלמידו הגדול, שעללינג (ונבאר את שטתו בפרק הסמוך), אשר בראשיתו החזיק בשטתו וסמך מאוד את ידיו, בגד ברַבו ופנה לו עורף, ולבסוף בחר בתורתו לעצמו; וקנאת החכם הזה הוסיפה חכמת פיכטע, וגם התלהבות דמיונו וגאותו ועברתו, ולקח עוד דברים לדבר רתת נגדו, כאילו הוא הראשון בההמצאה החדשה של המיסד „הפילוסופיא של הטבע" (נאַטור-פהילאָזאָפהיע) מתלמידו זה! — וגם מצבו הזמני הֵמר את רוחו והפעיל עליו ועל תהלוכות מחקרו; וכל אלה הוברו יחד, לחזור על הראשונות, להוסיף ולגרוע ולשנות בהפילוסופיא ולעשות תיקון וחיזוק „להאמונה", ולדרוש גם בקהל במעשה מרכבה של דעותיו המחודשות, וגם „בפילוסופיא הטבעיית", אשר הלבישה מחלצות ובצורה חדשה, למען הבדילָה מאחותה הצעירה, היא שטת שעללינג! — ואחר הדברים האלה נשובה ראש לשטתו האחרונה, אשר נציגה בראשי פרקיה, וכן תוארה:

יסוד כל ידיעה, איננו האני בהנחת פעולתו המחשביית, גם איננו הנמצא לנו בפועל של עולם המחישה, גם לא בשניהם ביחד, אך העצם (סובסטאַנץ) המוחלט של ההיות (זיין), שהוא הנמצא היחידי והפשוט בתכלית הפשיטות, הנח ושקט בתכלית ההשואה הגמורה (אידענטיטאֶט), בלתי פועל ומשתנה ע"י ידיעתו ובהויה בחילופי־הדרגין בפנימיותו, אך היה הוה ויהיה לעולמים במעמד השיווי והפשיטות, והוא: אלהים! — ומה היא הידיעה? ואיך נמצא לנו האני הפרטי, והעולם הטבע? — בהעצם של ההיות המוחלטת, אמר פיכטע, אין לשער ולתאר בו איזה ענין של ידיעה, המצויירת לנו בבחינת ההפעלה, או כאיכות ותואר

להנושא, כי זה מביא לידי תנועה והויה פנימית בהוספה בכח וחידוש ושינוי מה, שאי אפשר להשוב כאלה במושג העצם, הנעלה ונשגב על כל רעיון מגביל, ושוה כל עת לעצמו בהשואתו הגמורה.— אך הידיעה היא המראה (ערשיינונג) הנתראה, או הדמות (בילד) הדומה ושוה להעצם, אך מחוצה לו, וכעין גילוי־עצמו (זעלבסטאָפּפּענבארונג), כביכול כמי שמביט בראי מוצק (שפיגעל-בילד) ומשקיף בו את קלסתר פניו, והדומה ושוה לו בצביונו, ועכ״ז נפרד ממנו וגם אדוק ודבוק לעצמותו בהסתכלותו זאת, כי בהתעיף עינו ממנו, חיש נז ויעוף ואיננו עוד! — ברצונו הקדום והחפשי להתגלות לעצמו במחשבתו תחלה, נעשו מחשבותיו אלה (אידעען) לצורות המראות, או להדמותים (בילדער) של הידיעה האדוקה ואחוזה בו; ולא בשפעת האצילות (עמאַנאַציאָן) הנסתעפת ומשתלשלת בזה אחר זה ונמשכת בזמן, אך בעת ובעונה אחת הבלתי מחודשת כלל, כדמיון האור של החמה, המאיר וקרנים לו מסביב, והנצוצים נפרדים ודבוקים בבת אחת להמאור העומד בם והכוללם יחד. — והנה כל הנמצאים בהעולם הרוחני והמוחשי, הם ג״כ צורות או דמותים של דמות־העצם של הידיעה, או צורות הצורה, דמותים של הדמות, אשר התעצמו והתפרטו והתמחשו והתגשמו ע״י הגילוי של הרצון הקדום (הטמיר ונעלם מכל השגה ותפיסה בשכלנו—) ומלאו את היקום (אוניפערזום), ובחילוף־הדרגין ופנים שונים יצאו לאור ונתהוו, ואלה תולדותם של הרוחניים והגשמיים למיניהם!—

וזאת לדעתו „תורת־הידיעה״ שלו, שהאני־הפרטי ישכיל על כל ולידע ולהודיע, כי הנשואים (אָביעקטע) הנראים ונודעים לנו במראית עין, אינם באמתת מציאותם ורק במראית אפיסתם אלינו יִתְוַדְעוּ, ועמידתם איננה אלא בהעצם המוחלט (ההיות) המתגלה על ידם בתבנית ידיעתו לבד, ובלתו כחזיונות שבים ורצים ועוברים ושוטפים בזרם הרגעים, וכליל יחלופו ואפס ותהו כלהם.— תורת־הידיעה על האמת, היא המנהל ומורה־דרך, איך נבין הדברים לאשורם, ונכיר בידיעה נאמנה, כי כל הנתראה להידיעה ההמונית (געמיינעס בעוואוסטזיין) בעולם הנמצאים בשטחיותם, הוא רק מפעל הכה־המדמה וציור תחלת המחשבה הפשוטה! הרואה בעין־בשרים ולמראה עיניו ישפוט, כאילו הנשוא המתגלה לחושיו הוא כעצם עומד במהותו והנודע וניכר לו באמתתו; אך בחקר הדברים יבין טעותו בדמיונו ובמחשבה פגולה, כאילו ידיעתו מהדבר הנתראה היא בעצמה מחוברה ומקושרת עם הנשוא החצוני, ובאמת שורש ידיעתו מהמראה הוא רק דמותו וצלמו בעצמו, ותוצאות דמיונו והשכלתו! רק תבנית־הדבר או דמות־המראה החולפת במחזה־החצוני לנגדו, „והדבר בפני עצמו״ רחוק מאוד מידיעתו והכָּרתו. — ובהתנשאות החקירה על המראות, יתודע ויגָלה לעין הבוחן ודורש במצפוני הדברים לאשורם, כי פעולת־עצמו של השכל הוא, והמצייר ומוליד את צורותיו, בעזר ובאמצעות הכח־המדמה, והוא הבורא והיוצר את שורות המראות השונות בעולם המחישה, והוא המחבר ומסדר ומעריך ידיעותיו, ומרכיבן ומחדשן וחוזר ומחדשן (רעפראָדוצירט) בחירות־רצונו, כעין ניגודים עומדים לפניו, למען יפעיל על הזולת בפעולת ההגבלה והקישור באחדותו, או בהפרדה בין הדבקים!— ואם תעמיק עוד חקר, תכיר ותבין התבונה בהתבוננות עיונית, כי חופש־רצונה ופעולת השכלתה זאת לעצמה, הוא הוא מקור־הידיעה הזאת מתבנית וצורת

הדברים המתגלים לה בהמראות, ובהגבלתה את הזולת, למען תמצא מקום מוכשר לפעולתה, כי באין ניגוד אין אפשרות לפעולה מה, ובחסרון הנשואים החצונים אין מבוא להשכיל עליהם, ואין מניע ומעורר לפעולת הידיעה בכלל, ואין דרך להגביל ולפרט ולהוציא הכח הפנימי לאור ההויה.— ההשכלה האמיתית במחשבה ודעת היא, להגיע להההכרה הנכונה, כי כל הנשואים של עולם הטבעי אינם נמצאים כקיימים ועומדים בעצמותם, רק כאמצעים ואופנים מוכשרים נאותים לבד, להועיל לגילוי הכוונה והתכלית הבלתי־אמצעי המסתתר בם; תורת הידיעה על האמת, תבאר לנו מפורש ושום שכל, כי אם לא לתהו ולהבל נברא היקום בכללו, מההכרח להניח, כי לתכלית נעלה נוצר, ובשורת ההתבוננות העמוקה שלה תצא מחיל אל חיל בידיעתה והכרתה, כי במעשה החיים הציור מהשבי (אידעאל) של החירות היותר גמורה, הוא התכלית הנעלה והנכסף והמאומת לנו בעולם המראות של הניגודים וההגבלות הנחוצות לתכלית זה.— המציאות של ריבוי־האני (פיעלע איכהייטען), וכלים מכלים שונים של הגופים, ואספסוף הגשמיים המפוזרים ומפורדים והנתנים לנו בפועל המחישה, סבתם והויתם הוא לתכלית האמור, להועיל לפעול זה על גב זה ולהגביל את כח רצונם וחירותם ובהסכמה רצויה להשגת החירות באמצעות החיים מדותיים, והטוב, והחסד והאהבה, וכל דרכי השלימות המסודרים, והנחוצים להגיע על ידם לחיים מאושרים באמת. אך התכלית האחרון (ענד צוועק), והנצב בראש השורות של הידיעה־היסודית, ובשרשה הנשגב, הוא ההיות לבדה!—

החירות בהפשטתה במחשבה לבד, היא רק ציור פנוי ורק, וגם להחוק התבוני של החובה המרותית במושגה המופשט (אבסטראקטער בעגריף) יחסר כל טוב ולא יצלח מאומה, אם ישאר בודד ובלי תשמושי המעשה של הידיעה, ובאין מקום לגילוי־בפועל ובקבלתו תושיה וקנין, רק בהעתיקו אהלו לבית החברה האנושית בפעולת ידים ובהסכמה רצונית והופשה של פרטי האישים „וריבוי האני״, שהיא פעולה חוזרת (וועקסעלווירקונג) משפיעה ומושפעת, מגבילה ומוגבלת, פועלת ונפעלת בבת אחת, ואז יש בכחו לבוא ולהגיע להמעמד הנבחר והיותר מאושר לכל בעל חירות ומדות נעלות, השגת הידיעה האמיתית ביסודה וסודה, שהיא היות של הכוונה והתכלית וחיי העולם העליון, ע״י ההשקעה בחיים־מדותיים, בעשות הטוב והשלם, החסד והמצוה לשמה, ובקדושת הלב וטהרת הכוונה, למען יסיב בכללותו ברכת האושר והברכה לכל המין האנושי, וזה הוא תענוג הנצחים וחיים־מאושרים על האמת!— תעודת האני הפרטי, היא הפנה האמורה, הוצאת מכחו את מפעל־רצונו בחירותו הגמורה, ולהשתדל מאופנים מוכשרים, להועיל באמצעותם ולהחיש אפשרות התאשרותו של הקיבוץ, ולהתמיד בשלימות בכוונת פעולותיו, ולעשות את כל המין־האנושי לגילוי־אלוה בארץ, ולהתקדש באמונתו זאת, ובמעשי הידיעה, כי יתקן עולמו במלכות שמים; ובהתנשאות בתכונת־נפשו להמחשבה הצרופה והנשגבה הזאת, יתעדן גם בחיים נצחיים גם בעוה״ז, ויאושר גם בארץ!—

גם עקרי האמונה הנוצרית מסכימים לדעתו לתולדת עיוני הפילוסופי: המיסד הראשון של הדת־החדשה, גילה סוד זה ליראיו ולשומרי דברו; וביחוד

על דעת השליח יוחנן (בספר הבשורה שלו באונגליון) שעמד לבדו על הכוונה השרשיית באלה (ולא שאר השליחים [אפאָסטעל] המכונים ממנו „חצי־יהודים", לפי שהאמינו בחידוש־העולם! —), והכיר דפוסו ודמותו של הידיעה הנתגלית על ידו, רצוני שהאור והחיות והטוב והאהבה והחסד, המה דיוקנו של הרוח־הקודש, בצפיה־רוחנית שלו ובמובנה הנעלה, המושפע ונאצל מהאור־א"ס והאמונה במקור־הברכה הזאת „שאנחנו עומדים באלהים, והוא עומד בנו" (יוחנן קאפ. 4. 19, והוא הוא פתגמו של שפינאָצא! עיין לעיל דף 100 בהערה. —): „בראשית היה הדָבָר (לאָגאָס) והיה עם אלהים" (שם, קאפ. א', א') „בו החיים, והחיים היו לאור, והוא־משיח־בא לעדות, להעיד על האור, למען יאמינו בו וכו' (שם קאפ. 4—19), ורק חיי החסד והאמת והאהבה" המה דמותו וצלמו של „החיות והאור־א"ס הבאים ומתגלים „בתורת הידיעה" בהעולם השפל הזה! — גם הפילוסוף האמיתי, והמתעלה בהבטה פנימית (אינטואיטיפֿע אַנשויאונג) לעולם שכלו רוחני הזה, ולמרום הידיעה של המשיח, בנקל יגיע הוא ג"כ למצב הנשגב שלו, ובכחו ואפשרותו להתנשאות במחקרו־העיוני למעמד הנבחר כמוהו, ולהתהוות באמת ובכל זמן ועידן גואל נאמן כמוהו להמין האנושי, ולתקן את העולם במלכות שדי!! — בהפלגת דמיונו וגאותו, אולי זמם פֿיכטע והשב ברוחו לבסוף, לעשות א"ע לבן־אלהים ולמתקן של אמונה־חדשה, ולהביא גאולה לעולם!!! —

לפי תולדות הגיונו הפילוסופי, גם מציאות העולם הזה מסובבת ונפעלת לא בהכרח אך על פי מקרה לבד, ובניגוד גלוי נגד דעת לייבניטץ בפנה זו; מפאת היותו לדעתו מקור של כל ידיעה רק דמותו (בילד) של עצם החיות האלהית, וברצון של החירות־הגמורה הסתכל אלהים במחשבתו תחלה להתגלות לעצמו בידיעתו זאת, והנעשה להעלה־היסודית של התהוות העולם; ולזה היה באפשרותו וברצונו ההפשי בטרם התגלה לעצמו, לעשות כאלה או לחדול מזה, וע"כ רק נוצר העולם בחפצו־כל ועל פי ההזדמן, ולא בפעולת הסבה המכריחה את פעולתה לצאת מכח אל הפועל! — וגם לדעתו זאת יוצא ונמשך עוד, ביטולו והבלו ואפיסתו של העולם, וכזבות טיבו באמתתו ועצמותו בכלל; ואיננו מסכים עם האומרים, שהעולם לטוב נברא ובתכלית ההטבָה היותר אפשרית להבראות, ונהפוך הוא לשטתו, ושהוא היותר רע שאפשר בפועל המציאות, וענין רע נתן לבני אדם לענות אותם, ועמל ותלאה הלקם וגורלם, ובמדה גדושה באמת! — (וזוהי המקור נפתח של מהשבת־היאוש [פעססימיסמוס] של תלמידו שאָפענהויער וסיעתו! —) — אולם הוסיף פֿיכטע גם דברי נחמה להרעיון המעציב הזה, באומרו, כי הרצון־האלהי הקדים רפואה למכה אנושה זו, בשפכו גם את רוח ההטבָה והחסד על כל בשר, ונטע בתוך היקום תורת חיים ומעין הברכה בתנאים ואופנים־מוכשרים, אשר באמצעותם יש מוצא ופשר־דבר להשכלה (אינטעלליגענץ), וכר נרחב לאפשרות פעולתה לטוב ולברכה בקרב הארץ, בהתנשאות בידיעתה והשתלמותה במעשה החיים, למלאות את הנחסר ולתקן כל מעֻות ונלוז ומשחית בסדר העולם, ולהטיבו באחרית הימים; ובהשתדלות תמידית כהלכתה, להועיל להשפעת הטוב והחסד והאהבה, ולתקן את עולמנו ולהעמידו על מכונו בסידורו הנאות והשלם, ועל פי „תורת־הידיעה" על האמת,

אז גם אושר שמור לבעליו, ויש מקום להתענג ולהתעדן בתפנוקי החיים הרוחניים, והטובים מאלה, גם על האדמה הזאת. — —

גם כל התחלפות המצבים הזמניים והרוחניים בקורות האומות והמדינות, והמועדים הטובים והרעים שעברו עליהן במשך ימות עולם, וההשתנות בדרכי הדרישות באמונות ודיעות, והתפתחותן בצמיחתן ועלייתן וירידתן, והתחדשותן בצורות שונות בתקופות הדורות העיברות והבאות, כל אלה לדעת פּיכטע אינן אלא להחזיק את פנתו של „תורת־הידיעה”, סימנים רוחניים הם של „מעשי־הידיעה” (טהאַטזאַכען דעס בעוואוסטזיינ'ס), העולים ויורדים והחוזרים ועולים על שלבי הסולם הנצב בארץ וראשו מגיע למקור הידיעה, לצורת „התבנית” המתגלה מהאור א"ס, שפעתו של חיי־העולם המתבקעים ומשתפכים בזרמי מי־אדיר של ההיות, והאורה, המתאבקת נגד צללי וענני הקליפות המכסות זיו נגהה! הניגודים וההגבלות של המחזות הטבעיות, נחוצות מאוד, ואמצעים מועילים המה למעלת הרוחני המוחלט, לתכלית הפעולה של ההפזרה וההפצה מנצוצי המאור־א"ס, המאיר לכל הארץ ולדרים עליה, ובצביונים מחולפים וחילוקי הדרגין. הדעות השונות מעולם, והמשתנות ומתפרדות גם בימינו היום בדרכי הדרישות הפילוסופיות, דומות, לפי מליצתו של פיכטע, לצבעים השונים הנראים לנו בתמונת המשולש של הזכוכית - המלוטשת (פריזמא), שהצבע הראשי והיסודי (האור הלבן) ישבור חוקו ויתפוצץ ויפְרֵד בלוחות הזכוכית לשלל צבעים שונים, ובקרנים מידו לו יהיה למאורות של גוונין מתהלפים על שבעה עינים. —

בספרו „הדרשות” (פאָרלעזוננגען) פּיכטע מצמצם בעצמו את תמצית שטתו ההדרשה בדברים אלה: כל נושא הנמצא לנו (האני, והטבע) הוא רק מראה או דמות של הידיעה; הידיעה היא מראה ותבנית ההיות; וההיות הוא אלהים; והוסיף להודות ולומר: כי זה הוא חידושו האחרון בתורתו של „הידיעה”, שהוא השילוש הנעלה בהתרוממות הידיעה ובאמונת־הנפש, כי הנושא המיוחד והמוחלט ומקור הכל, הוא ההיות הפשוטה והשוה בתכלית הפשיטות וההשואה, והוא יסוד השרשי של האור א"ס וההיות, וכל הנמצאים הם הארות וגילויי־עליון בצורות שונות של הידיעה הכללית, ורק תולדות ותוצאות (פראָדוקטע) של מחשבת העצם־המוחלט (ההיות) מתפרטות ומתמהשות ומתגשמות בהיקום, ואין אמתתן ועמידתן בעצמותן, ונתראות ונגלות לנו בכל נשואי העולם רק בבחינת יהוסן וערכן להתבנית היסודית של גילוי־האור וההיות, והאהבה, והחסד, והברכה, המושפעות ממקורו א"ס! —

בהשקפה כללית על שטתו זאת של פּיכטע, ובשימת־עין בוחנת, ומחזה מול מחזה נציגה במערכה לקראת שטתו הקודמת והמבוארת מאתנו, אז נראה בעליל, כמה מרוחקה ממנה ביסודה ותולדתה, וכמה גדלה ההבדלה בריעה ביניהן! האב־היסודי (גרונדפרינציפ) בהראשונה היה לו, ההנחה של „האני” בפעולתו המתמדת ובתנועתו להויה, „וסדר־העולם־המדותי” נעשה לו להעצם הכללי והמוהלט, והוא לו לאלהים! וכמה התקצף ורגז ושחק ודבר עתק וגבוהים נגד הפילוסופים „מבעלי העקרים”, המאמינים „בהעצם והמצוי־העליון המוחלט”, ויקרא להם בשמות לגנאי „כופרים, עובדי ע"ז, ובעלי אליל ופסל”! ובהאחרונה

חזר בדיבורו ושינה את טעמו, ואמונתו רבה, כי ההיות (הנחה ושקטה, ובלי תנועה והפעלה כלל! —) היא יסוד הכל, „העצם" הטמיר ונעלם עומד בראש, האב־היסודי של „ההיות" אזור הלציו, והוא לנו לאלהים! גם בענין המוסר והמדות עתה הדשות נשמע מפיו, ומעז יצא מתוק! לא עוד בדין־הקשה והחמור של „החוק המופשט" ובגזירת החובה הבלתי־מותנית, ולהחליט אומר לכל אדם ואדם בשוה, לעשות המדותי לשם מצוה, ובכלל ובלי־תנאי ואיזה פרט יוצא מכלל זה (ועל דעת קאַנט), אך תורת „חסד ואהבה" נתן לנו, והרַכָּה כקנה וברכה בה, והמביאה לידי „חיים מאושרים" גם בעוה"ז, ושמש צדקה, וחסד „והאור והחיות" בכנפיה, לתקן ולהיטיב ולהועיל למעמד חיינו בהחברה־הקיבוצית, ובהסכמה לרצון איש ואיש, וכפי מִצבו ומקומו וגורלו וכשרונו וכחו הפרטי, למצוא מקום רחב־ידים לפעול על משנהו, או האני של הזולת, וישתדל וירדוף טוב ואהבה גם לפנים משורת הדין־הקשה (ריגאָריסמוס), ולמען יאושר גם בארץ! — וכמה גלויה לעינינו נטויתו בהשטה האחרונה לחיזוק האמונה הנוצרית ועקריה, וכמה שיח ושיג לו בהזיה „מהתדבקות והשקעה" באמונה, ובהמדרש המוזר בכוונת הסודות של המשיח ושליחיו, בתיקון־העולם במלכות־שדי, והבאת גאולה ע"ד הרוח־הקודש של האהבה והחסד, והבָטה־רוחניית, ועל פי המורה־דרך של „תורת־הידיעה" המחודשה שלו! —

אמנם יתרון מעלה לשטתו הראשונה על האחרונה גם בפנה אחרת: שם חוט־האחדות של רעיון הגיוני־אחד ומיוחד, יסוד „האני", מחבר ומקשר את כל מחלקות שטתו, וסופה נעוץ בתחלתה, ורוח אחד לכל הוא. — אך זאת המאוחרת היא (כאשר כבר הערנו בביאורנו להשטה הראשונה) כהיבור של יריעות שונות ומצבעים מהולפים, ומעשה מרכבה היא מדעות ומחשבות אפלטון והאפלטונים החדשים (נייאפלאַטאָניקער), ובפלפולים מוזרים לנו של בעלי האשכולות (שקאָלאַסטיקער) והחכמה־נסתרה (מיסטיקער); גם שפינאצא, וקאנט ושעללינג, כלם נקבצו, וכרוחות משרתים ועושי דברו נצבו בפרוזדור שלו, והוא בוחר זעיר שם וזעיר שם הטוב והישר בעיניו, ונכנס אח"כ לטרקלין חכמתו, ומתפאר בגדולתו וגאותו וחידושו, בשטה־מקובצת זאת! — ולבסוף הודה בעצמו (בספריו ומכתביו) כי חזר גם לאחורו, לדעתו של ידידו יאַקאָבי (עיין שטתו לעיל דף 85-87) ומקלסו ומספר בשבחו ובהפרזה יתירה, ושונה ואומר „כי יאַקאָבי הגדיל („חוץ מקאנט"!) בפילוסופיא האמונית שלו על כל הכמי הזמן, ורוח ההתפלספות האמיתית יצוק בו"!! — גם לא זכה פּיכטע לגמור ולהשלים בסידור נכון את שטתו לכל מחלקותיה, כי נסע יתרו פתאום, ונפטר בשנת החמשים ושתים לחייו, ורבים מספריו ומאמריו יצאו לאור אחרי מותו ע"י בנו עמנואל הערמאַן פּיכטע. — מצער היה מספר האוחזים בשטתו והנשבעים לדגלו, ומהם אשר גם עזבו לבסוף את אופן מחקרו, ויותר רב ועצום מספר מתנגדיו בחייו ואחרי מותו. —

שעללינג.

שעללינג (פריעדריך ווילהעלם יאָזעף, נולד 1775 בעיר לעאָנבערג במדינת ווירטעמבערג ונפטר 1854 בראַגאַטץ במדינת השווייץ) הוא אבי הפילוסופיא המכונה „הטבעיית" (נאַטורפהילאָזאָפיע), או „הכמת היחוד" (אידענטיטאֶטסלעהרע), אשר בסוף המאה העוברת ועד שנת 1819 בערך, הרעיש בה את עולם החוקרים, ולא לבד הכמתו הרחבה בחכמת הטבע לכל מחלקותיה (ולפי מעמד הדרישה הזאת בזמנו), אך גם שארית כחו ואונו ובעומק ההתבוננות בחכמת הפילוסופיא ושאר המדעים והלימודים, עמדו לו, לעשות לו שם גדול ונפרץ במחנה החכמים במשך התקופה הנזכרה. בעודנו צעיר לימים (כבן הי״ שנים) יצא לו מוניטין בעולם הפילוסופיא במאמריו העיוניים, ושתי שנים אח״כ ע״ד ספריו הראשונים „על אפשרות הצורה הפילוסופית בכלל" (איבער דיא מאֶגליכקייט איינער פאָרם דער פהילאָזאָפהיע איבערהויפט) משנת 1794; „האני, בבחינת היסוד של הפילוסופיא" (פאָם איך, אלס פרינציפ דער פהילאָזאָפהיע) משנת 1795. — בהספרים האלה, ובטרם החילו לבנות את שטתו החדשה לעצמו, עוד עומד על פנת מחקרו של קאַנט בראשיתו, ואח״כ במחשבת הידיעה של „האני" של פיכטע, כמו רוב חוקרי הדור מחבריהו ותלמידייהו, אשר צלחה רוחו עליהם (של שטתו הראשונה) ויתנבאו במחנה הפילוסופיא אחר קאַנט ולא יָסָפוּ! והדבר לא יפלא בעינינו! זה האיש פיכטע אשר רוח נשגב בו, ובהפצו־כל למלא אחרי משאלות הכוספים בהתפלספות נאמנה על דרך „הביקור הנקי והנעלה" מקאַנט, אך במדריגת החיבור והאחדות היוצאת ומסתעפת מאבי־יסודי אחד, ובהתרת כל הספיקות וטענות המשיגים, ואשר קאנט הניח לו עוד מקום להתגדר בו, הוא עלה על פסגת ההשכלה של „האני", ומגבעת המורה הזה, הוה והראה לתלמידיו את משכן כבודו של „הדבר־המוחלט כפי־שהוא־בעצמו" (דאַס דינג אַן זיך), ואשר לא עלה ביד המעיינים של כל הקודמים לו. וכזה בא לדעתם כמלאך מושיע וגואל־צדק להפילוסופיא, ולחדש ימיה כקדם ולהעמידה נכון על מכון עוזה ותפארתה, ולהצילה מידי משיגיה החדשים וגם מאוהביה הישנים, אשר לדעתו ביחד הלכו השבים ואין נוגה האמת להם, ובסוף בגדו בה ועשו שכם אחד עם כת המסַפְּקים (סקעפטיקער) מאוהבי שטת החוקר הומע ותלמידיו מעבר מזה, ועם קצה האחרון של בעלי קאַנט (קאַנטיאַנער) מעבר השני, וככה סכסו ביחד בסירים את נתיבות הביקור המושכל, וגדר מזה ומזה, לאמר להשכל המשתוקק להשכיל על כל, ולדעת חקר הדברים שמבראשית „עד פה תבוא ועד כאן תחום מחשבותיך, ולא תוסיף להסיג גבוליך במה שאחר הטבע, ובמופלא ומכוסה ממך בל תדרוש, ואין לך רשות ללכת בגדולות, ואל תהבל בשפתך ותפטפט במלין אין תבונה בם"! —

ככה גם תלמידו הגדול שעללינג עלה על מרום „הידיעה" של רבו פּיכטע, אך עוד בעומדו על מכוּנָה, לא ארכו הימים ורוח אחרת היתה אתו, ובעומק חקירתו הכיר הסרונה וכל מום בה, והתגדל על מניפו; וכאשר הגה מפיו של פּיכטע יצא נגד קאנט, כן התפאר שעללינג נגד פּיכטע, כי לא זכה לראות רק מקצת האמת ומעבר אחד, ולא את כלו ומכל עבריו, ורק לו לבדו הצליח להתעלות במדע עמוק ולהגיע למרום הידיעה וההכרה המוהלטת, ונמצא לו הדרוש כהלכה! אם אמנם הודה שעללינג בעצמו, בהחילו לבנות את בנְיָנו החדש בשטתו העיונית, כי ההשקפה המושכלית בטבע „האני" ובאופן פעולתו על דעת פּיכטע, הביאתהו בדרך־אמצעי וככלי־אומנות (אָרגאַנאָן) להמחשבה של „המוחלט הכללי" שלו (דאַס אַבזאָלוט־אַללגעמיינע), ואשר הביאו ללמד עיד"ז את שטתו החדשה, אך גם במשך הגיונו ותהלוכת מחקרו זה, לא בכללא אלא בפירוש אמר, כי לבסוף פנה עורף לאופן התפלספותו מפּיכטע, ומחולפת שטתו משטתו מהקצה אל הקצה. —

מוזרה היתה לשעללינג ביחוד, דרך השׂתכלותו המוחלטה של פּיכטע העומד כלו במחשבה, וכאילו כל העולם לא נברא אלא בשביל האני הנושאי (סוביעקטיפּעס איך), והנפרד מכל חיבור ויחוס להטבע, ובחסרון כל קישור וערך ודמיון עם טיב העולם־כלו (אוניפּערזום) ואשר עיד"ז ישאר הרוחני הנעלה רק ציור־פנוי מכל קנין ותושיה, או מושג ערום מכל תוכן, ובכללו רַק מכל מלוא וממשות מה, מפאת היותו הנמצא הטבעי לדעת פּיכטע עומד ומצוי רק ע"י ועם המושכל המוחלט של האני לבדו, המסבב ומפעיל בעצמו עיד"ז הזולת רק את פעולתו והגבלתו לעצמו בהכרח, לפי שצריך אליו בבחינת ההגבלה, ולהקבילו במחשבת הניגוד, למען ימצא מקום לבנְיַן האחדות, ולהפשיר את ההפכים בניגודו הפנימי, ולתכלית ההפשרה והבאת שלום בחזירת היחוד של הקצוות, ולסלק בו הסתירה בהחלטה גמורה. ולפי טענת שעללינג נגדו, תפחֵת על פי שטת פּיכטע מעלת כל החכמות הטבעיות, וגם יקרת כל פילוסופיא של הרת והאמונה, והמוסר והמדות, והמשפט והצדק, והכמת המדינה, ירדו בערכן וכבודן, להתחשב רק בתור הכמת־הנפש (פסיהאָלאָגיע)! ובאמת הנפש לא תמלא מצורה ריקנית כזאת, כי נבוא עיד"ז להכהיש את ההי ולהכזיב את פעולת התולדה בלדתה חליפות צבאותיה, ולהאצים עינינו מלראות ומלהכיר את הדר וגאון תפארתִ של טבע המשטרים, השולטים במערכי המורגש והצומח והחי, הטבועים בחותם תכנית הנאמן ומסודר ובתפקידם לא ישנו, והמשמחים את לבנו ונפשנו תמלא הדוה בתענוגי המחזות האלה, ורק השכל של „האני" יהיה בכל זה בעוכרנו, להעכיר ולהקדיר שמינו בגזירת החלטתו הקשה, כי הוא לבדו הוא הנמצא האמיתי, והפה המדבר הוא היש הנעלה, ובלעדו אין עוד עצם לעצמו, אך מרוץ־החזיונות כחלום יעוף ועל פנינו ירחף, וכל תוצאות התולדה אשר לרגלינו כדמיון מתעה וכזוב בהפזו! —

וזוהי עקר הידושו של שעללינג בשטתו השניה והשלישית (המעורבבות ומשולבות זו בזו, ויסוד אחד לשתיהן —), בקחתו פנת מחקרם של שורדאַנאָ ברונאָ ובענעדיקט שפּינאָצאַ, אשר חזר ויסד יסודם של „אלהים והטבע אחד הוא"; ולפי המשפט של „כל הגבלה היא שלילה" (יעדע בעשטיממונג איזט איינע

פּערניינונג), החזיק בהידושו את יתדותם באמת, אך בתולדותיו והיקשיו ההגיוניים הוא מדייק ביותר, ובמחקר עמוק של ציור העצם המוחלט אומר ושונה, כי המדע העליון והמושג־התבוני לאמתתו של העצם היחידי הוא, לבל נשלול ונרחיק שום תואר ואיכות מציורו המוחלט, למען לא נגבילו ונהסירו על דרך השלילה, אך נוסיף ביותרת כבודו ושלימותו בתכלית השלימות והפשיטות, באומרנו היפך זה: שהעצם־המוחלט כולל בעצמותו את כל האיכיות והתוארים, החוייבים והשליליים ביחד, שני צדדי ההפכים של האין־סוף והסוף, הנושא והנשוא, ההיות והאין המחשבה וההתפשטות, הרוחני והטבע, כי כל הניגודים האלה, המותפסים לנו בשכל־הפשוט, נמצאים ומתיחדים בו, ובאופן, שהם מסתלקים באמתת יהודו ומתעלים בו בהשואה גמורה (אידענטיטאֶט)!— ובדרך מעולה זה, לא נוכל לשער ולומר על מקור המוהלט, כי הוא זה או אחר, מוגבל או בלתי־מוגבל, רוחני או מוחשי, יש או אין, לפי שהוא תופס ומחזיק וכולל בהחלטתו הגמורה את הדבר והפכו, ובלי־פירוד והבדלה (אינדיפּ-פּערעניץ), וביחודו הפשוט בתכלית הפשיטות וההשואה הגמורה, כולל את הכל, כי זולתו אין עוד! —

ככה פתח שעללינג בקאנט, רייןנהאָלד, ופיכטע, וסיים בדעת האומרים „שאלהים והטבע הוא אחד" (פּאַנטהעאִיסמוס); ונגד שטת פיכטע אמר לבסוף כדברים האלה: אמנם לא יושכל ולא יאומת לנו ביטולו של העולם השפל מטעמו של פיכטע, החושב באמונה שלימה, כי רק „האני" הוא נמצא, והעולם רק נתון ברוחנו לתכלית פעולתו של האני, לדעת את עצמו ע״י ההגבלה ואשר הניחה (זעטצטע) בכוונה כעין ניגודו לעצמו, ובבחינת הזולת לקיבולו, אך הטעם השרשי לביטולו ואפיסתו של העולם התחתון והחולף לדעתו הוא, לפי שאין אפשרות המקום למציאות של יש ומצוי־מה, אם לא כלול ומוקף ומותפס מהעצם היחידי, והמיוחד ביחודו־הפשוט והכולל את הכל, את האני ואת הזולת, העולם העליון והשפל, הרוחני והטבעי, וכל הניגודים בכללותם אינם מהותים באמתתם ואינם נמצאים לעצמותם, אך עומדים בו, והוא כוללם יחד, והוא אלהים"! —

בספרו „מנפש העולם" (פאָן דער וועלטזעעלע) משנת 1798, שעללינג מסכים לדעות אפלטון, ברונאָ, ושלמה מימון (עיין לעיל דף 118) כי לכל הנמצאים בעולם העליון והשפל יסוד־רוחני אחד, או איזה „דבר־מה" (איין עטוואַס), המשותף להם בשוה, ואשר כבר הרגישוהו מלפנים ושערוהו הקדמונים וכנוהו בשם „השכל הפועל"; אך עוד נעלם להם הדבר, באיזה ציור ואופן־מובן יגולה לנו הכח הנפלא של „נפש העולם", ואיך יצא לפעולתו בחיי העולמים, ואיך יתודע לנו בעליל גם במערכי הטבע! — ולזה שעללינג, הצעיר אז בשנים וזקן בחכמה, ומעמיק גדול בכל הנוגע לידיעת הטבע לכל מפלגותיו, בחר לו הדרך לעצמו, והשכיל ידיהו לרדת בים הדרישה הזאת, ולבאר לנו את פרשת גדולתו ותבונתו בענין הגדול הזה; וכך תואר שטתו בתמציתה, וכפי היוצא ונמשך בכלל מיסודיו הראשיים בספריו ומאמריו הרבים, וביחוד משנת 1800 ואילך:

אם ברצוננו לתאר ולשער לנו את נפש־העולם, או העצם המוחלט

והיחידי התופס ומקיף בכללותו את כל היקום, אז נציירו לנו במראה ודמות ובמשל ודמיון לבד של הנקידה הסתמית בהעלמתה, המכונה „הנקידה ההנדסיית" (מאַטעמאַטישער פונקט), שהיא בהתחלת־המחשבה רק ציור־רוחני, ומשולל כל סימן ומחוסר כל הגבלה בשיעורי הרוחב והאורך והעומק, ועכ"ז הוא יסודו וראשיתו של כל קו ושטח וצורת כל מקום־מוגבל, ולא לבד בכל התמונות ההנדסיות לעצמן, אך גם בגופים ובכל נמצאי המחישה בעולם המעשה והנסיון! — הקו והשטח מחוברים ומורכבים רק ממספר בלתי־תכליתי של הנקידות, ולוה הם ג"כ בלתי־תכליתיים בעצמם, ועכ"ז יתאחדו בפועל, בתמונת המשולש והמרובע והעיגול וכדומה, לתמונה מוגבלת בגדלות מתדבקת ומוגדרת מכל צד כבעל־תכליתי גמור! — באופן דומה לציור־המחשבי הזה, נצייר לנו את מחשבת המוהלט, ובאין לנו אות וציון וגדר ותואר אחר, המסַמן בדיוק יותר נאמן, ובשם יותר מפורש ומובן להשגתנו, את עצמות המושג הנעלה הזה, מוכרחים אנחנו לשער ולתאר אותו ולכנותו בסתמא „העצם־המוהלט", והכולל את הכל, התכליתי והבלתי־תכליתי, המוגבל ובלתי־מוגבל, הרוחני והמוחשי, הנושא והנשוא ביחד! — כמו האחד במספר והנקידה בהנדסה, הוא ראש ויסוד לחוברת המספרים והתמונות ולכל ההגבלות הנמשכות ומסתעפות מהן, אף שהם בעצמות ההתחלה רק כללות של הרוחני המופשט, והמתגלה לנו במוחשות של הקו והשטח והמקום המוגדר והתכליתי במראות העין, כן סגולת המוחלט הא"ס, שהוא המרכז־הפנימי והשרשי של העיגול, אשר נקידותיו יוצאות ונמשכות בקוים שוים להיקפו המוגבל ושבים וחוזרים מכל צד למרכָזָם־הפנימי, המקשרם ומחברם וכוללם ביחודו והשואתו הגמורה. — הנקידה בכחה, הוא האפשרות לקיים ולאמֵת ולהייב (אַפִּירמירען) את מציאות הקו והשטח והמקום המוגבל, ועי"ד הקו והשטח והמקום המוגבל, הנקידה מקויימת ומאומתת ומחוייבת (אַפִּיר־מירט ווירד) בפועל המציאות! — העצם המוהלט הוא לזה, קשר החיבור (דאַס באַנד) של הרוחני והמוחשי, של הא"ס והסוף, או יהוד־השוה של הקצוות הנתראות לנו, ושהוא כמלת־החיבור (קאָפולאַ) של שני דברים, כמו באמרנו „הדבר הוא יפה" שמלת „הוא" קשר של קיימא הוא בין „הדבר" „והיפה", והוא מחשבת ההיות (זיין) המוחלטת! —

ההצעה הזכורה, תפתח לנו השער לדעת שעללינג, לבוא היכל התולדה פנימה, ובהתבוננות יתירה נבאר לנו אופני ההתפתחות וההשתלשלות והפעולה הכוללת את כל היקום, והעומדת בהעצם־המוהלט; רק השכל ההמוני במשפט נמהר וכוזב, וגם רוב הפילוסופים ע"ר ההגיון והמופת הנקנה להם במשפטים שכליים (פערשטאַנדס־אורטהיילע), מפרידים בין הדבקים בהנחות מוטעות ועקרים מקובלים אצלם, כאילו המחשבה וההיות, הרוחני והמחישה, העצם והתואר, המה שני ענינים מחולפים זמ"ז או כניגודים עומדים במערכה, ונבדלים במינם ואיכותם לשני נשואים שונים, והם בעוכרנו, להוציא תולדות כוזבות והיקשים מוטעים מהנחות קדומות האלה! כן העומדים במחשבה (אידעאַליסטען), וכן העומדים בעולם המעשה והנסיון (רעאַליסטען), שניהם לתומם שגו ברואה ועקשו הישרה לדעתו, ולא הבינו לראות ולהעמיק בחקר־תבוני (פערנינפטיגע פאָרשונג), ולהביט באספקלריא המאירה את הדברים לאשורם! „במקום הפירוד" הוא אומר ושונה

„ותחת שנַיִם, אך אחד אני יודע ומכיר בכללות היקום! רק עצם יחיד ומיוחד בהשואתו הגמורה, הוא לבדו הממלא את כל חללו של העולם, והוא מקומו ופנת־מרכזו באמת! אין כאן נושא של הרוחני, או נשוא של המוחשי בפרטיותו, ואין האחד פועל ומסבב את השני, אך נפש־חיה אחת ויחידה בהחלטתה זורמת ופועלת בכל העולם, רוח אלהים של החיות הכללית מרחפת על פני המחזות של התולדה, וכל היקום אשר ברגלה הוא עצם מעצמותו המוחלט וא"ס, השוה בכל ומתיחד בכל הצורות והילוקי דרגין של הנמצאים במערכת הטבע, ואשר רק פעם יגולה בכליל הדרו, וביחוד בנוגה ברקיה של עין התבונה (פערנונפט), והצופיה הליכותיו בקודש מרחוק —, ופעם יתעלם ובסתר התולתו, ולהידיעה ההמונית שמו בחושך יכוסה"! — הגוף המתפשט והמחשבה המשכלת אינם שני ענינים שונים, המחוברים ע"י כח שלישי, והמשוה ומאגד את החלקים להרכבה מאוחדת (התוארים והמדות של שפינאָצאַ), או להסכמתם־הקדומה הנפעלת מראש (פרעסטאַבילירטע האַרמאָניע) ע"י גזרת השלישי, „המצוי העליון" על דעת לייבניטץ, ועל פי משָלו המפורסם של הדמיון משני מורה־השעות (אוהרען), אשר בדרך אחד קוו למו, ויישירו לכת באמצעות הסידור של האומן, המסדיר ומשגיח ומסכים מרוצתם ומכוין את השעה ביניהם, אך השיוו וההסכמה בין עולם הרוחני והמוחשי הוא מטעם, כי מראשיתם לא היתה הבדלה ביניהם, והנשמה והגוף היו לבשר אחד מיום יציאתם לאויר ההויה ביסודם וסודם, וכאן לא נמצא ניגוד וסתירה ביניהם מעולם! — הטבע הוא הוא הכח־הרוחני של המוחלט ופנימיותו של הגוף, והגוף היא פעולתו החצונית של הרוחני המתגלה במראיתו ובצורתו; הנושא הוא נשואו, סבת־כחו־לעצמו, המתעצם ומתפרט ומתמחש ומתגשם בכוונה, ולתכלית קיומו והתאמתו והייבו את אפשרותו (אַפֿפירמאַציאָן זיינער מאֶגליכקייט) ביציאתו לאור בפועל להויה, וכמו הנקידה המרכזית, המתפרטת ומתגבלת ומתמחשת בתמונת העיגול ובהשואה גמורה עם כל הנקידות המסתעפות ונמשכות ממנה! — כח עלאי־אחד ומיוחד הוא, הטובע חותמו במטביעת כל היצירים; ורוח־המוחלט לכל הוא, ורק הילופיהם של הכלים מכלים שונים, ובכמותם ולמדריגותם לבד, יתפרטו בריבוי המפוזר והמפורד, ובהילוקי־הדרגין העולים ויורדים על שלבי הסולם של „המוחלט", הנצב ארצה וראשו מגיע השמים! —

וע"כ כינה שעללינג את שטתו העמוקה באלהות „פילוסופיא של הטבע", כי הרויח „בתורת היחוד המוחלט" שלו (אַבזאָלוטע אַלליינסלעהרע) או בהמדע של „הכל המאוחד" (אַלליינהייטסלעהרע), למצוא הרחבה בתוכן ומלוא (אינהאַלט) לכלל הנמצאים בהטבע, ולכל מצוי הוצה לנו ציור הקנין והתושיה, ודומה להאני של השכל־השופט, כן האני של ממלכת־התולדה בכל מערכיה, מהדומם והצומח עד החי והמדבר, נשמת החיות הכללית באפס, המתפרטת ומתמחשת בהגבלתם, ולכל אחד במקומו ולמדריגתו, ובכמות ויחוס המתחלף בצורותיו לבד! — בכל מראות הטבע ותמורותיו המתחדשות לבקרים, רחבה ידיעתנו ורבה אמונתנו, כי פועלין כל אחת ואחת למינה וסוגה ואישותה לעצמה בפעולת הכח המסתתר בה, שפעולתו הוא התגלותו מבחוץ של פנימיותו, ושורש אחדותו ודפוסו העליון שוכן למעלה, במקום הגנוז המיוחד שהוא מקור המוהלט, הסובב ומקיף כללותם

ביחודו השוה והיא בכל, והמפליא לעשות! וזאת פעולתו ורצונו הנשגב והטמיר ונעלם של המצוי־העליון היא, לקיים ולאמת ולחייב בפועל המציאות את גילויי־דעתו לעצמו, ומעשיו הם מחשבותיו (אידעען) של מפלאות תמים־דעים, והמסתכל בעצמות הוייתו־א״ס, שהוא נשואו ונושאו בבת אחת, כביכול כמו שמכפיל א״ע, ונתראה בהפכיו של מפעליו בחביון עוזו הנעלם, ורעיונים קדושים הם הם מעשי־העולם, המפותחים בכבוד הספר של התולדה לקרות בו, בסוף מעשיו, את מחשבתו תחלה! —

וליתר ההבנה, ולבאר במשל ודמיון את ענין ההחלטה וההשואה והיחוד של האחד והריבוי, הכללי והפרטי, ואיך כלולים בקשר היחוד הגמור, הוסיף שעללינג במליצתו, שהוא דומה לגרעין הזרע הטמון בכחו בחיק תרדימה עולמית, ובהתגבר עליו הכה המסתתר בפנימיותו, המצפה לאור ההתעוררות, יתאמץ ויתפתח וינער לצאת לפעולה גלויה, ויוציא זרעים מאה שערים או בתוספת מרובה מאשר היה בתחלה, ועכ״ז יתיהדו כלם בעצמות הגרעין השרשי הזה בהשואה גמורה. או כדמות האילן, המחזיק אֲחָדות (איינהייטען), שהם עֵציו וענפיו וְעָליו ופריו למינו, ואם רבים ונפרדים כל אחד ואחד מחבירו, וגם בחלקיהם מובדלים לאֲחָדות יותר קטנות, עכ״ז במושג האילן יחוברו יחד לאחדות־גמורה, וזה ציור־היחוד של האחד והריבוי, הנושא את הנראים להפכים, ומפשרָם ומסלקם ברגעיהם (מאָמענטע) בקישור נעלה, של המוחלט, התופסם בכללותו. —

את השאלה השרשיית, שהעמיד קאַנט בספרו „הבקורת״, רצוני „איך אפשריים המה משפטים מרכיבים (זינטהעטישע אורטהיילע) מהקודם אל המאוחר (אַ פריאָרי)?״, הלבישה שעללינג מחלצות, ושינה את טעמה באופן כזה: איך אפשרי הוא, כי ציורינו (אונזערע פאָרשטעללונגען) ילכו ויבואו (זיך ריכטען) כפי הדברים החצונים (אייססערע געגענשטאֶנדע), ואיך הדברים החצונים ילכו ויבואו כפי ציורינו?״ — לפי השקפתו הכללית, היוצאת ונמשכת כחוט־האחדות ברוב ספריו הקודמים והמאוחרים, הדרך המעולה והנעלה למצוא על ידו את פתרון החידה הסתומה הזאת לדעתו הוא: לתור ולחפש ולחתור אחרי רזי העולם־הטבעי בכל מערכותיו, ולחקור בעיון עמוק של הצפיה־הרוחניית, או „הבטה־פנימית״ (אינטואיטיפֶע אַנשויאונג), את אופני ההתפתחות והשתלשלות של הטבע בעולם השפל, ולחדור ביסודו ויסודו של החוק הפנימי והמסודר בפועל המציאות של עולם העשיה, ואז בנקל נעלה במעלות ומתתא לעילא לעולם האצילות ולמקור של כל הישיות, ולהבין ולהכיר את „החוברת״ המקשרת את הרוחני והמוחשי, את כבוד „המוחלט״, התופס באחדותו והשואתו את כל הנתראים לנו לניגודים ולהפכים, שבאמתתם מתעלים ומסתלקים לבסוף ביחודו הגמור״. —

על דעת שעללינג, אכן נמצא לנו שתי מחלקות בהמדע הפילוסופי: א׳): הפילוסופיא של הטבע (נאַטורפהילאָזאָפהיע), ב׳): הפילוסופיא של הנעלה (טראַנסצענדענטאַל־פהילאָזאָפהיע); בהכמת־הטבע (פֿהיזיק) נעלה מתתא לעילא, בחכמת מה שאחר הטבע (מעטהאַפֿהיזיק) נרד מעילא לתתא, על שלבי הסולם של „המוחלט״ הנצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ומלאכי־האלהים של הכחות

(פאָטענצען), והשונים רק במדריגותם ובכמותם ובחילופי צורותם, עולים ויורדים בו! —

א): בהתבוננות עמוקה בכל התפתחותה והשתלשלותה של התולדה בכלל, אכן נמצא לנו כח ההולָדה וההשפעה (פראָדוקציאָנסקראַפּט) המתגלה בכל מערכי הטבע, ובפעולה כפולה, אשר פי שנים לרוחָה (דופליציטאֶט): סגולת הכח המוחלט והמאציל ומשפיע את הכל, הוא האין־סוף, וכל הנאצלים והמושפעים מעצמותו, אי אפשר שיצאו להויה אלא בהסגולה הזאת של האין־סוף, רצוני שישארו בהכרח במצב השרשי של האין־תכליתי הזה! — אך בהאופן האמור, בלתי אפשרי יהיה שיבואו לידי־גמר של הויה מוגבלת, או שיגיעו למעמד מתגבל ומוגדר של תולדה והשפעה מיוחדת, או תוצאת (פראָדוקציאָן) איזה דבר־תכליתי! — ומפאת שאי אפשר ג"כ, שימָצא איזה דבר־מגביל ומגדיר את התנועה והפעולה הבלתי־תכליתית של המוחלט א"ס מהוצה לו, לזה מההכרח לתאר ולשער במחשבה ודעת, כי בסגולתו וטבעו הפנימי והגנוז של המוחלט בעצמו, נמצא באופן הנעלם וטמיר בו, גם כח ההגבלה, או צד המעצור והמניע (העממונג) את כח ההשפעה בא"ס, לעכב ולאַחֵר ולהפסיק ולהמעיט את מרוצתו (רעטאַרדירען)! — את שני הכחות, המחוברים באמתתם לאחד בהעצם המוחלט ובהשואה גמורה, בצאתם לאור האצילות, נצייר לנו בגילוי הכחות הטבעיים, בשם „כח המושך" „וכח הדוחה" (אַטטראַקציאָנס- אונד רעפולזיאָנסקראַפּט)! הקצוות השתים בערך ויחוס (רעלאַטיף) להעצם המוחלט, נוגעות אלה באלה ושוות במעלתן בהשואה גמורה, ובלי־הבדלה (אינדיפּפּערענץ) גם בצורתן ובחילוקי־דרגין, ובאין יתרון ומגרעת בין האחת לחברתה; דומה למדת הערב או הערבַים, שאינה יום ואינה לילה וכחשכה כאורה, או מקצתו יום ומקצתו לילה, ואם רק בבחינת האפשרות וההכנה־בכח לבד יחנו בשכינה אחת, אז ישלימו ויסכימו זה לזה; אך בצאתם לפעולתם המיוחדת והמתגלית במעשה, אז יפנו לצדדין, והאחד יתאבק ויתגבר על חבירו במערכת הניגוד, והנגלה לנו בעולם המחישה; — וזה ענין הגילוי של הא"ס בצורת הסוף והתכליתי בפועל המציאות הוא, כעין בקיעה ושבירה להצאין, ומחזה נעלם וסתום לנו באמת, וסוד הפליאות לא יחקר! —

הבקיעה והפרידה השרשיית הזאת של המוחלט בעצמו להצאין (דופליציטאֶט), ואופן התגלותה והכָרתה בעליל במחזות כל הנמצאים, נתבונן גם במערכת התולדה העומדת במדריגה היותר תחתונה, בעולם השפל של הדוממים: הכח המשפיע באין־סוף ובאין הפוגות, הוא המוציא ובורא תולדות ותוצאות (פּראָדוקטע) חמָרים המָרים ובסכומים אין מספר להם, והדומים ושווים זל"ז לכל חלקיהם ותואריהם, ובאין הבדלה והגבלה ביניהם, וכסגולת המקור המוחלט וא"ס, המאציל מהודו עליהם בבלי־תכלית. ולמען תגיע ותבוא פעולת ההשפעה והולדה הזאת לידי גילוי־מוגבל ותכליתי, ולידי תמונה ולכמות מתדבקת במקום־מוגבל ובשיעורין וערכים בחילוף הדרגין, יפסיק וימניע ויעצור הכח הא"ס את מרוצתו בעצמו, וימעיט ויצמצם מהלכו ע"י כחו השני החבוי וגנוז בו, ובחבלי הרשת של כח־הכובד (שווערקראַפּט) ימשוך את המפורד ומפוזר בסכומים רבו מלספור, לאַחָדות ולתמונות מיוחדות ונבדלות ובכמותים מוגבלים, ובצביונים

מחולפים ובחילוקי־הדרגין; — האף אמנם שההבדלה הזאת הנפעלת מהעצם א״ס מבראשית היצירה, אינה נמצאת ביסודה וסודה לאמתתה, כי גם התכליתי והמוגבל הנתראה לנו בהצוניותו של הדומם הפרטי, הוא בפנימיותו ועצמותו בלתי־תכליתי, ודבוק ואדוק לעצמות הרוחני הא״ס, המתגלה בו רק במראיתו אשר אלינו יתודע. — עם החוקר לייבניטץ הוא אומר ושונה (וכאשר גם מימון החזיק בדעתו זאת! עיין לעיל דף 106), שגם בהדומם טמון הרוחני ואדוק לו בסתר התולתו, אך בהעלם והסרון הידיעה מעצמותו, וכאילו ידום וינוח בתרדימה עולמית, ומחכה עוד לתחיה ולהקיץ מהלומו, וע״כ גם האבנים יש להם איזה היות למדריגותן! — שתי הבחינות הללו, רצוני הצדדים או הפיאות והמדות הנבדלות של הא״ס והסוף בהתפתחות והשתלשלות הדוממים, יצטיירו לנו כשני הצירים (פאָלע) בכדור הארצי, והציר הצפוני והדרומי המתנגדים זל״ז יסובבו על קוטב הארצי, וימצאו הפשרתם ושלומם וסילוק ניגודם במרכז הפנימי, בכח־הכובד, המושך ומחבר את השוכנים מנגדם. — בכל החומרים המתגלמים והמוצקים ומיני מתכות (מעטאַללע), יתגלה הרוחני של המוהלט בבחינת הכחות הצפונים באוצרם הפנימי, והמתפרט ומתעצם ומתמחש ומתגשם בצורות נפרדות ובכלים מכלים שונים; וסימן וראיה לדבר, איך הנתראים להפכים באופניהם הצדדיים מסוגלים בטבעם ובנטויותם היסודית, להגיע לאהדות ולקשר־ההשואה בהוברת אחת הוא: סגולת האבן השואבת (מאַגנעט), ששני הכחות המתנגדים מציר הצפוני והדרומי, אם שוים בקציהם יתר הקו זמ״ז, גם אם נקריבם אחד להבירו בחזקה, ואם מתנגדים בתנועת קציהם יגעו זב״ז, ויתמשכו זל״ז ויתאהדו בקרבת המקום! — עינינו לנוכה יביטו, כאילו הוק נצב סלה לטבע המראות, וכלל גדול נחקק לו בכל מערכותיו, שהדברים השוים ודומים זל״ז באיכותם ומעלתם, לא יגעו זב״ז ושוכנים בפרודים ובפיזור החלקים, ולא יקרבו זה אל זה; ורק הנבדלים בכח ומתנגדים זל״ז, נוגעים ומתקרבים ומושכים זא״ז, ובנטויה גלויה, להגיע להברתם ולברית שלומם, וכאילו באהבה־מסותרת (סימפאטיע) ירדפו וישתוקקו ויתאוו תאוה, למלאות הנהסר לכל אחד ואחד בעזר שכנגדו, ולהתהות לבשר ונפש אחת! — הכמת ההרכבה והפירוד (כעמיע), ואופני ההתמזגות של היסודות (כעמישער פראָצעס), הנבדלים ומתנגדים בסגולתם, ועכ״ז במתכונתם וערכם זל״ז מתדבקים לאחד ע״י כח המשיכה המתוִך ומשוה ביניהם, הוא סימן וראיה לדבר האמור, ותאלפנו דעת, איך גם בהדוממים, הנשואים המשתנים בכמות מפוזרה ומפורדה, מוסבים בלכתם גם ע״פ חוקי התנועה (מעכאַניש) בדרך אחד ושוה ומאוחד, שהוא הנושא באמת של כל הנשואים המתפרטים בכל היקום, המאציל והמשפיע הפנימי של כל צורה הצונית, המהיה והמהוה אותם בתמידות, והמתגלה באמצעות הדמותים השונים, שהם דפוסים (אַבדריקקע) של המוהלט, והמהולפים רק בכמות (פחות ויתר) ובחילוקי הדרגין. — בהחומר היסודי המתגלם ומתאבן למוצק מקשה, יכריע ויתגבר רק כהו הנשואי (אָביעקטיפע פאָטענץ) על כחו הנושאי (סוביעקטיפע פאָטענץ); ביכוד המימי והנוזלי ובתמונת העיגול, וגם בצורת האבנים המפולמות כעין הבדולה (קריסטאַליזירטע פאָרם), יתקוף ויכריע הכה הנושאי על הנשואי, וניכר בו בו ביהוד הנטויה לצד הבלתי־תכליתי גם בצורת הגבול והתכליתי. —

הכח העומד על גבו של הדומם במדרגה, הוא הנגלה במערכת הצומח. בו מצטרפים שני הכחות של הכובד והאור, הנעשים שותפים בבריאתו! האמנם, גם ביסוד הדוממים ניכרת פעולת האור בשיעור פחות, ויד אשו הגדולה וכח החמימות, מסבבים את המראות ושלל צבעים השונים של איזה מתכות ואבני־יקר (עדלע מעטאַללע); אך היתרון למפעל האור, נגלה לנו בעליל על גופו ונפשו של הצומח! חציו של הצומח עומד בערמות עפר, ערש ילדותו, וחציו נוטה ממעל לארץ ושואף אל טַל, וממתין לאורו של בוקר, והומה רוחו בקרבו לעלות, ולפרוש כנפיו ולשלח דליותיו, ותחת מחסה המאור־הגדול אשר קרנים מידו לו, לפרות ולרבות ולעשות פרי למינהו.— שני רגעים (מאָמענטע) צדדים, כח המשפיע והדוחה ומתפשט (האור), וכח המושך ומכווץ ומצמצם (הכובד), צמודים ואחוזים יחד ילכו בפעולה־מחוברת של הצומח, לעשותו לכלי מחזיק מרובה, לגוף־מסודר (אָרגאַניסמוס)! לא כהדומים חלקיו שוכנים דומה בקירוב המקום וזה אצל זה, ובאין נגיעה והתבוללת והתמזגות זה בזה; אולם הצומח עושה בעצמו את מעשה ההרכבה ואת כל חלקיו ואיבריו לגוף־מסודר, ומשנה ומחליף את מזגם ברוח התיקון (בהזָנה ועיכול, והתחדשותו וגידולו), ולתכלית ההשלמה והקיום לעצמו ולמינו, בהולידו בדומה לו. — באהבתו למליצות, וכאשר תעלה עליו רוח המשל והדמיון, שעללינג מכריז ואומר: כח האור, הוא האב או הזכר המשפיע, כח הכובד, הוא האֵם או הנקבה המקבלת פעולתו, ושניהם מתחתנים בזיוג, וזאת תורת האשה כי תזריע, ותלד את: הצומח"! —

עוד במדריגה מעולה נגלה לנו הכח־המסדר הנזכר, במערכת החי! בו יכריע ביתר שאת ועוז הכח הנושאי על הנשואי שבו. בגוף ונפש החי כלולים ותפוסים הרגעים (מאָמענטע) המאוחרים של ההתעוררת (אירריטאַביליטאֶט), ההרגשה (זענסאַביליטאֶט), ותנועת החיים (לעבען).— אם אמנם יסודי הדומם והצומח יהוברו בו יחד, להועיל ולעזור למבנה גוו ונפשו החיונית, ובלבו ובשרו וחדריו פנימה, שוה הצומח להחי לכל דבריו (כמאמרו היפה של גאֶטהע „מבפנים הצומח דומה לחי"! —); אך יתרונו של החי הוא, בהתגלות בכבודו צורת הנושא של רצון ותנועת התשוקה, ואיזה כוונה ותכלית בעשיתו, אם לא בבחינת ידיעה מפורשת ובדעת־עצמה, אך בהעלם וסתר הטמון לו, והקרובה לה באיכות ומעלה, ואך משונה ממנה במדריגה ובשיעורין לבד. — על דעת שעללינג, גם במערכת החי נגלה לנו הניגוד של שני כחות נבדלים זמ"ז, ושתי הקצוות האלה, או כפי כינויו „שני הצירים" (פאָלע), המה: מין הזכרות והנקבות, והכח של האור (זכר) והכובד (נקבה, כי אשה קרקע עולם היא! —) המפותח בחותם תכניתם, ומרכז התדבקותם המפשר בין הצדדים, הוא השלישי המכריע ביניהם, היא הנפש אשר יעשו לקיום המין, וסוף מעשה הטבע הוא, קיום המינים והכללים השמורים, כאשר היה במחשבתו תחלה. —

כל תוצאות התולדה המפוזרות לרבבות ובסכומים אין מספר, ובהתפרטות המפורדה ביחוד במערכת הדוממים והצומחים, ומהם הנתראים בהמתגלמים ומתאבנים כפגרים מתים, או כטפלים ובטלים במהותם ובאין כוונה ותכלית למציאותם כלל, כל אלה הם רק בחינות (פּערזוכע) ונסיונות (עקספערימענטע) עצומים של הטבע במלאכת ההשפעה באין־קץ והפוגות, ואם לפי חוקי תנועתו הוא

כמתעסק לבד, ועושה על האבנים בהרכבת ומתיחת והתפשטות פעולתו הרבה, ובלי רצון וכונה וידיעת־עצמו במעשי הפרטים הבלתי־תכליתים לעצמם, אך בכללותו ובסוף מעשה המרכבה והסידור הנפלא, נגלה לנו רצון ומחשבה ותכלית, שהוא בריאת וקיום ושמירת המינים (גאַטטונגען)! — בכלות הטבע את מעשיו, ובגמירת המחשבה הזאת של כלליו השמורים (המינים), אז יאסוף ידו ולא ידאוג עוד על קיום הפרטים, שהם רצים ודחופים בזרם הביטול והכליון והולכים לטמיון. — בהוספות ותעצומות הבחינות והנסיונות האמורים, לא ימלטו הפרטים מחסרונות רבים! מהם אשר בראשיתם מום בם לא יצלחו למאומה; מהם המכזיב בלדתו, או לא נתבשל כל צרכו (אונרייף) ולא כלו לו חדשיו; מהם וברובם, אשר כנרדמים וחולמים הווים שוכבים ושוקטים בלי תנועת החיים לרגעים, ועוד מקוה להם להקיץ ולקום לתחיה, ולקחת חלק כחלק בהסידור־החי של הטבע, המעורר ישנים ומחיה ומהוה את גוף הכללי של כל המערכות! — גם מערכת הדומם דומה למלאכת המכונה המנגנת, אשר מיתריה וכליה נתקשו או נקפאו (ערשטאַררט) מסבת הקור והכפור, וכחום השמש ונמס, יתעוררו ויתנו קול וזמירות ישמיעו! —

וזאת היא השתדלותה וכוספה והפצה־כל של התולדה באין־הרף, להגיע ולבוא להשגת מטרתה ותכליתה האחרון, שהוא התעלותה והתנשאותה על גפי מרום הידיעה וההשכלה (אינטעללינענץ)! — רב עמל ותלאה מצאתה באופני בחינותיה ונסיונותיה העצומים, ובמשך תקופות השנים הכבירים, ובקורותיה ותמורותיה העתיקות, לבוא למחוז חפצה, להתיר חרצובותיה של המעצורים והמניעים והגבולים המגדירים בדרך מחשבתה השרשיית, רצוני לעלות במעלות על ראש הסלם העולה לידיעת־עצמותה (זעלבסטבעוואוסטזיין), ולשוב ולחזור למקור החירות והאחדות, להתהוות כלו רוחני ביצירה מושלמת, ובאמצעות תולדתה של צורה משוכללת במעלת החכמה וההשכלה, והיא: תולדת האדם! בריאת המובחר בצאצאיה, האדם המשכיל על כל, והיודע בידיעת־עצמו, הוא המדריגה היותר נשגבה, אשר הצליחה התולדה במשך נסיונותיה העצומים, להשיגה, ועל צד השלימות היותר נעלה! ילד שעשועיה המשחקת לפניו כל עת, דיוקנו של נשמת העולם „והשכל הפועל", אצילות האור־א"ס של החכמה העליונה, המתעצמת ומתמחשת בגילוי הפרטי „האני" האנושי! — מתולדת האדם, אכן נוכחנו לדעת ולשפוט בסתמא, שהכח התבוני ממלא את כל בתי־הנפש של גוף־הטבעי, ובכללותו שוה ומתאחד בסגולתו, והוא הוא בעצמו הנודע ומכונה בפי כל „הדעת" או „ההשכלה", והטבועה במטביעת היציר המחונן בדעת! —

בדרך מליצתו, שעללינג יביע אומר במעלת האדם, וזה לשונו: ארץ ושמים בו נשקו, כחות האור והכובד בו נפגשו, וזה לזה ימללו ויענו ויאמרו ברגש: אכן זה חלקנו וגורל נעים לשנינו, הוא האמן, המצייר הנאמן של ממלכת היקום"! — ונעתיק עוד חרוז משיר אחד משיריו השונים (מיסצעללען) אשר כתב בשנת 1801 במעלת התבונה, וכן תוארו בתוכן הדברים:

„אני אלהים! זה רוח התבונה! —
הרת־עולמים, בחיקה צפונה; —

תצעה בכח, מחיל אל חיל צועדת; —
כל היקום לרגלה, לא תעמוד מֶלֶדת. —
אור זרוע, תנועה, רגש, ברצונה, חיים! —
תעלה במעלות, וזה שער השמים״! —

את הכחות של ההשפעה בכל תוצאות התולדה, אשר שעללינג יציב גבוליהם למדריגותם במספר השילוש הנזכר, מכנה אותם בשמות וציונים הנדסיים, כמו הכח במדריגה האחת, דומה לתמונת א ($=A$), ובמדריגה הנעלה, דומה למספר המכופל, כמו בהוצאת שורש המרובע $=$ א^2 ($=A^2$), ובמדריגה היותר נעלה, דומה לתמונת השורש המעוקב $=$ א^3 ($=A^3$); ובשלשה הכי נכבד, ויחיד ומיוחד ושוה לעצמו בהשואה גמורה, העצם המוחלט, המקיף ותופס את כל הכחות השונים ובחילוקי־הדרגין, ואשר זה לעומת זה לנוכח יישירו לֶכת (פּאַראַללעל), מהאצילה הראשונה בסתר־פנימיותה (אינוואָלוציאָן) והאצילה המשתלשלת בהגילוי־החצוני (עוואָלוציאָן), ובשתיהן הוא הרוחני היוצא לפעולתו ומתפרט ומתעצם ומתגשם בתולדותיו, והטבע המוליד (נאַטוראַ נאַטוראַנס) והטבע הנולד (נאַטוראַ נאַטוראַטאַ) ברוח אחד נבראו, ויחודם הוא הכל, ועצמותם המוחלטה היא: ההשואה גמורה! — —

ב׳): **בהפילוסופיא** של הנעלה, שעללינג מבאר ומפרש בשום שכל, ובאופן דומה להנזכר בפילוסופיא של הטבע, איך יתפתח וישתלשל עולם האצילות, ויוצא בלימודו מכלל לפרט (דעדוצירט), להראות לנו דרך המוחלט היורד מעילא לתתא, להתפרט ולהתעצם בצמצומים, ולהתמחש בחילופי הדרגין בידיעת והכרת של התבונה־האנושית, מפאת ההתדמות וההשתוות הנמצאת בבנין העולם הקטן (האדם) והגדול (העולם), ושניהם על ציר אחד יסובו, אך את האחד נביט ע״י כלי־המצפה המקרב את רוחק המראה (טעלעסקאָפּ), והשני ע״י כלי־המצפה המגדיל את קטנות המראה (מיקראָסקאָפּ). —

אם אמנם העצם המוחלט וא״ס הוא כאמור, ההיות־הפשוטה (רײנעס זיין), שאין לשער ולתאר בה איזה גדר ותואר ובחינה מה, עכ״ז בחירות רצונו הפשוט והשוה לעצמו בסתר ההשואה הגמורה, רצה להסתכל העצם־המוחלט במהשבתו לעצמו האדוקה ודבוקה בחביון פנימיותו, והמהשבה הזאת בגילוי הקדום וא״ס, נעשתה לידיעה והכרת־עצמותו, והיא תבנית האצילה הראשונה, רצוני: התגלות־התבונה (פֿערנונפֿט־אָפּֿפֿענבארונג)! — וכדמותה וצלמה נאצלה גם תבונת־האדם, חלק מההשפעה השרשיית והכללית ובלתי־תכליתית בעצמה ועקרה! — אך בהיות נפש־האדם רק חלק מהכלל, ואצילה יחידה ופרטית באישותה, לזה ידיעת והכרת־הנפש מוקפת ותפוסה גם בצורתה המיוחדת, ורוחניותה כלולה וצנופה בלבוש מוגבל ופרטי ותכליתי, ובבחינה זו מחוברת להגוף, וכל משיגי־הגוף ביחד הם צורתה, ובעצמם הנפש והגוף הם אחד, ושוים במעלתם לכל דבר! — ההבדלה הנתראה לעין השכל (פֿערשטאַנד) ולהידיעה ההמונית, כאילו הגוף והנפש הם כשני צירים מתנגדים זל״ז, איננה נמצאת באמת על פי השקפת־התבונה (פֿערנונפֿט), כי שתי הקצוות נוגעות זו בזו ותמצאנה מרכז אחדותן בהשלישי, המכריע ומפשר ומסלק ניגודן בראשיתן, והוא

הנושא אותן וכוללן ביחודו הגמור, שהוא האני (דאס איך)! — הציורים של הנפש והגוף דומים באמת לאדם שיש לו שני שמות, או לשני בני־אדם הנפרדים לשמותם אשר יקראו למו, ובמושג־אחד ומיוחד „אדם" ישתוו, ועצמותם אחת ובאין הבדלה ביניהם! — והנה בבחינת כח הידיעה וההכרה הפנימית של הנפש, היא בלתי־תכליתית, ובבחינת כח המראה החצונית היא תכליתית, ואחדות שתיהן הוא כח־המוחלט של התבונה־החוקרת, שהוא האני. — השילוש של הרגעים (מאָמענטע), או צדדי ההשקפות הנזכרות, נתבונן עוד בכל אחד ואחד מהכחות האלה: מעבר מזה, ההרגשה (עמפפינדונג), השגת־הדבר (וואהר-נעהמונג), והמראה (ערשיינונג); ומעבר השני ההבדלה בידיעה, בין המושג (בעגריף), המשפט (אורטהייל), שמחתך וגוזר את המושג לגזרים ולחלקים ולציונים נפרדים (אור-טהיילען), וההיקש (שלוסס), המחבר ומרכיב (זינטהע-זירט) את חלקי המשפט לאחד. — ואלה האחרונים, יתפרדו גם כן באופן השילוש, כמו אבות המאמרות (קאַטעגאָריען), ויסודות המשפטים בלוח ההגיון, והתולדות המאוחרות הנמשכות ומשתלשלות מהם; ובכל השילושים האלה נראה לנו רק צורות שונות של הנושא אותן וכוללן ביחודו הגמור, שהוא עצם האני־התבוני! —

לדעת שעללינג, כל פילוסופיא עיוניית (טהעאָרעטישע פהילאָזאָפהיע), והנקנית לנו על דרך השכל באות ומופת הגיוני, היא רק שלילית (נעגאַ-טיף), ואין בכהה להביא לנו עדות נאמנה על מציאות האמתות הנצחיות מהקודם את המאוחר, אם באופן המשפט המחתך ומפריד (אַנאַליטיש) או המרכיב ומחבר (זינטהעטיש), ואין דרך ומבוא להשכל (פערשטאַנד) במושגיו ההגיוניים (המאמרות), להבין ולהכיר את המוחלט והבלתי־תכליתי, מפאת היות כל השכלתנו והגיונינו העיוניים רק הפשטות (אַבסטראַקציאָנען) של הבחינות המוגבלות והתכליתיות, והנודעות לנו בפרטיותן ובמקצתן רק על דרך הנסיון ומהמאוחר אל הקודם, ולא בכללותן ובשרשי הדברים של המוחלט וא"ס! — ואין אופן מוכשר להגיע למחוז חפצה של החקירה במה־שאחר־הטבע, רק ע"י סדר הלימוד (מעטהאָדע) של חכמת הנעלה, ובאמצעות ההבטה־הפנימית (אינ-טואיטיפע אַנשויאונג) של התבונה־החוקרת בעולם האצילות! — כל הבטה בכלל (אנשויאונג איבערהויפט) היא, השתוות והתכללות של ההיות והמחשבה בסקירה אחת, ובראותנו איזה דבר מוחשי, אז הנשוא הנתראה ומחשבתנו הנושאית מהנשוא הזה, היא בעינה בצורת האחד ומאוחר. וההבדלה בדיעה בין ההבטה־המוחשית ובין ההבטה־הרוחנית, היא רק בבחינה זו: שֶׁם הנשוא (הזולת החצוני) הוא פרטי וחלקי ומוגבל, והמחשבה השוה לצורתו ע"כ מוגבלת ומיוחדת על הנשוא הזה, וכאן תחום התכליתי! — לא כן הוא השיוו של ההיות המוחלטת וא"ס עם המחשבה בהבטה פנימית והצפיה־הרוחנית של התבונה, לפי ששתיהן מונחות בשכינה אחת של ציור האין־סוף, ובדרך שוה של הבלתי־תכליתי, והנושא והנשוא יחד קוו למו! — „אם אמנם יקשה מאוד הדבר להשכל ההמוני, ולא ימצא און וחיל להימין ולהשמאיל באלה; „גם רוב המשכילים והמפלספים בדור שאני עומד בו", יאמר שעללינג כמתנצל, „ימצאו טענות נגדי ויביאו עצות מרחוק „מהמופת ההגיוני הנקנה בשכל", להכזיב את מחשבתי

הזאת והאמתית; אך היושבים בחשכת „התקופה של ההשכלה" (אויפקלֶארונגס-עפָּאָכע) לא יראו אור, ולא אליהם אפנה, ולא להם ולהמונם אשים דברי! אמנם זה השער של חכמת הפילוסופיא על האמת, סגור ומסוגר יהיה להעומדים עוד בפרוזדור, ולא יכנסו בטרקלין ובהיכל ההבטה־התבונית פנימה" (!!!). —

ליתר הביאור וההבנה, נעתיק עוד איזה דברים הכלולים בספרו „דרשות על סדר־הלימוד בבתי־מדרש הגבוהים" (פָאָרלעזונגען איבער דיא מעטהאָדע דעס אקאַדעמישען שטודיומ'ס) משנת 1804, וכן בספרו הגדול הנכתב בשנה הנ"ל, ויצא לאור אחרי מותו בשנת 1860, ומכונה „שטת הפילוסופיא בכלל, והפילוסופיא הטבעיית בפרט" (סיסטעם דער געזאַמטען פֿהילאָזאָפֿהיע אונד דער נאַטורפֿהילאָזאָפֿהיע אינסבעזאָנדערע), וכזה תוכן הענין ובקיצורו:

המתעסק בידיעת הטבע ומעמיק במצפוניו כהלכה, ובוחן ומביט בסודותיו ורזיו, אז לא יכחיש את החי בעולם העשיה, ויגולה לעיניו האופן היותר נאות לבחור בו, ובאמצעותו יקל לפניו להגיע למעמד הנבחר (בהכרה והשגה עמוקה של התבונה) של הנסתרות גם בעולמות היצירה והבריאה והאצילות! אכן המפלסף על הטבע, דומה כאילו חדשו ויצרו, ובראו מאין ליש! — הגילוי של העצם המוחלט בכל צורות העולמות, העליונים והתחתונים, השתלשלות האצילה העליונה והשרשיית ע"י דוגמאות של המחשבות (אידעען), התבניתים (בילדער) והדפוסים (אַבדריקקע), והמחולפים רק בכמיות וחילוקי הדרגין, שוה ומאוחד הוא בכלן, ואין עולם האחד משונה ממשנהו רק בחילופי המעמדים של הכחות (פּאָטענצען), וביחוס וערך פעולתם זה על גב זה, ולפי נקידת־הראות של הכח הנושאי או הנשואי המתקיף על חבירו, ורק קליפתו וכסות לאורו מושקפה לעיני בשרנו לבד; — אך בפנימיותם ועצמותם, וביחוסם וערכם ליסודם ומקורם של המוחלט א"ס, אין כאן שינוי והילוף ותמורה ויתרון ומגרעת בכל עולם ועולם, וכלם ישובו וירוצו להחלטתם ולהשואתם הגמורה! רק יחידי הסגולה והמעמיקים חקר בהבטה־פנימית, יגביהו עלי פסגת ההשקפה הזאת, ובסתר שרעפם בקרבם יחזו את מראות־אלהים, ואם יבנו (קאָנסטרואירען) לעצמם את הבנָין הנשגב הזה, יכירו וידעו את תבנית־הבנין של המוחלט וא"ס, וברוחניות ההבטה־התבוניית הזאת, ישיגו לבד את שפעת אצילתה של האלהות בבריאת העולמים! — במכתב עתי „לתכלית הביקור הפילוסופי" (קריטי-שעס שורנאל דער פֿהילאָזאָפֿהיע), אשר הוציא לאור ביחד עם העגעל בשנת 1802/3, כותב שעללינג בפירוש את הדברים האלה (שם .I באַנד, צד 18) הפילוסופיא היא רק אז פילוסופיא, אם תתנגד להשכל, וביתר שאת ועוז להשכל הבריא (געזונדער מענשענפֿערשטאַנד), ובהתיחסות אליו (להשכל), העולם של הפילוסופיא עולם הפוך הוא (!!) עכ"ל. —

גם בהפילוסופיא המעשיית שטת שעללינג מחולפת מדעות קאנט ופיכטע, והגיונו ותולדותיו בזה המה: כמו שבעולם הטבעי בכללותו לא נמצא לנו איזה שינוי וחילוף באיכות ובמעלה בין הא"ס והסוף, בין הרוחני והמוחשי, בין הסבה והפעולה, והכל שוה ביסודו בהשואה גמורה, והשינויים נמצאים רק בצורות וחילוקי

הדרגין של הכחות, כן ענין הסבה והמסובב (קויזאַליטאֶט) אין לו מקום כלל במדות ומוסר, רצוני שאי אפשר שתמָצֵא איזה עלה וסבה שתהיה מסבבת את הפעולה המדותית, וכאילו המניע והמפעיל את המעשה המדותית הוא כנושא נפרד מהפעולה המדותית בעצמה! — „אך מוזר הוא בעיני", אומר שעללינג בספרו הנזכר (שטת הפילוסופיא בכלל וכו') „להניח על דעת קאנט „שהחובה" (פפליכט) של החוק־המדותי, או „כיבוד" של החוק הזה, הוא הטעם העצמי או המניע של עשיית המצוה לשמה, וכי מציאות־אלהים והשארת־הנפש הם רק כמושכלות נחוצות (פאָסטולאַטע) של התבונה־המעשיית, וכדרך האמתה הקרובה לאמונה לבד! — ועוד גיעול־נפש (איין גרייעל) הוא לי להניח, על דעת פיכטע „שהסדר המדותי בעולם" (מאָראַלישע וועלטאָרדנונג) הוא אלהים! ובאמת נהפוך הדבר! לפי שנמצא יסוד היסודות הכולל את הכל, נמצאים לנו האור והחיות, האמת והאמונה, הטוב והסדר־המדותי, והתאשרות הנפש בחיי־העולמים, ואין האחד סבה לפעולת השני, אך הכל עומד במקור אחד, והוא המשפיע ומאציל את הכל וזולתו אין עוד!— לא ע"י איזה מניע מסובבת הנפש בפעולתה, ואין הגבלה של איזה חוק, ואין אונס על פי הדיבור של המְצֻוָה־לעשות (קאַטעגאָרישער אימפעראַטיף), אך היותו הרצון־החפשי מסכים עם הפעולה־המדותית ושוים זל"ז כדבר־אחד־ומיוחד ובהשואה גמורה!— בהפעולה המדותית רק מאושרת ומקוימת ומחויבת (אַפּפּיר־מירט ווירד) אפשרות־כחו של הרצון־החפשי, והמתדבק בפרטיותו עם כלל הטוב והאושר וצורת הצורות, שהוא מקור הברכה והאצילות א"ס בהשואה אחת, והוא אלהים! — האושר איננו כתואר או כנשוא להנושא, אך הנושא־העצמי של הפעולה־המדותית; תכונתה וסגולתה המיוחדת של המצוה המוסרית; היא היא התאשרותה של הנפש המתעסקת בתשמישה, ואיננה צריכה לאיזה סבה ומניע (מבפנים או מבחוץ), והמגבילים רצונו והירותו של המדותי! — האיש המעולה המדביק באלהיו, נצחיותו מתחלת על האדמה הזאת! זרם העתים לא ישטפנו ולא יחליף ולא ימיר את כבודו, העתיר כל עת הוה בעיניו, בו יבולע המות, כי חייו חיי־העולמים ותמורתו קודש!— רק המבהל רגעיו בתפנוקים זמניים ומבלה שנות חייו בחמודות בשרים, הוא לבדו עומד בהוה, ויחוש עתידות לו, אם מפחד או מתקוה!— הרגעים ההוים והעוברים בים־הנצח, כבר נאספו ותמו במקור א"ס של העצם המוחלט, ובטלין ומבוטלין וכאפס ותהו המה!— דברי הסופר האנגלי מאירים ומתמימים את דעתי, באומרו: מות, אין פחדך לנגד עיני! במקום שנמצאתי, לא תעמוד, ובאשר נמצאת, שם אינני!"—

על דרך פיכטע (בשטתו השנית), גם שעללינג דורש בענין האמונה בכלל, והאמונה הנוצרית בפרט; תוכן האמונה הוא, הכָרת־האמת במעמד ההשגה של ההבטה־הפנימית, שהוא התגלות־אלהים (אָפּפּענבאַרונג) באור־הנשפע, המבצבץ ועולה ומבריק בזיו־פתאומי עי"ד המאור המאציל, ובעזר ההשתפכות של החסד (גנאַדע) והאהבה־האלהית על יחידי־הסגולות בכל דור ודור, והמה העומדים בראש בחיבת הקודש ובהסתכלות הנפש, כי כל הפרטים העוברים בזמן ומקום, אינם עומדים לרגע, אם לא יסתעפו משורש־המוחלט א"ס, ובעצמותם אינם נמצאים באמת, וכענן כליל יחלופו באין מעמד להם!— גם עקרי האמונה־הנוצרית מסכימים לדעתו עם יסודי התפלספותו, והשילוש של הכחות הנגלים לו בחכמת הטבע ובמה

שאחר הטבע, נמצא לפי פלפולו גם בהאמונה של המיסד הברית־החדשה (האב הקדום, ובנו המשיח, עם רוח־אלהים! —). אך לדעתו, אין לפרש ולבאר את הענין הזה בדרך הפשוט והמקובל, ועל פי הסיפורים והאגדות והמעשים והנסים, הכלולים ברשומי הספרים מזמן ומקום מיוחד, והמוגבלים על מאורעים פרטיים; כי כל אלה הם רק הנגלות והחצוניות (עקסאָטעריש), וכמעטפות צנוף יצנפו את המחשבה העקרית והלימוד־הנסתר (עסאָטעריש) והחבוי וגנוז בם!— לדעתו, רק על פי המסורה הנאמנה הנגלית לנו בספר הבשורה של השליח יוחנן, נכיר ונדע את אמונת־המשיח בצורתה האמיתית, ואם לא עוד לבשה הצורה הזאת בימינו היום, עוד התקוה נשקפה לימים הבאים, כי תחדש את רוחה ותשתלם כהלכה, ותגָלה בכבוד הדמות והתבנית המתוקנת של דור השליח הנזכר!— ובפנה זו שעללינג שונה ואומר בפירוש, כי לא המעשה המדותית והאמונית, והעושה המצוה כהלכתה הוא העקר, אך המדרש, והכונה הצרופה, שבזה יתדבק במקור־אלהים, ובפעולתו יועיל בפרטיותו, להביא גאולתו בעולם, בהתגלות רצון־אלהים לכל המין האנושי, ולמלאות בחלקו את משלחת משיחו ולתקן עולם במלכות שדי!—התכלית האחרון הנרצה לבעל האמונה האמיתית, הוא ביטול פרטיותו וחירותו ורצונו המיוחד, הסתלקות הרגעים הזמניים עם כל מחמדיהם השונים והחולפים, והתעלותו בכונתו ועשיתו, והתדבקותו להמקור־המוחלט ויסוד־הכל, אשר שם הכל שוה ומאוחד, האור והחיות, והאהבה והחסד, ואין מבוא לההפכים של ההכרח והחירות, הגזירה והבחירה, הטוב ורע, אך הסכמה והפשרה ושלום ביניהם, וחוט אחדותם המוחלטה הוא: ההשואה הגמורה!— ושטה זו היא—כהודאת עצמו—בניגוד־נגלה לתורת היהדות, או ללימודי משה ונביאיו, הדורשים רק מעשים טובים ולחיות בהם על האדמה הזאת, ולמצוא חן בעיני אדם ואלהים, ולזה בקורת־חופשה להם, ובחירה בין טוב לרע"!— (עיין דברינו בפנה זו לעיל, דף 100—103 בהערה! —). —

בעקבות החלוקה שהניח קאנט בשלשה ספרי „הבקורת" שלו, בין הפילוסופיא העיונית, המעשיית, וכח השופט (חכמת היופי והנשגב, והכונה והתכלית), דָרך גם שעללינג, ודעתו בכלל על החלק האחרון הזה היא: חכמת היופי היא: השקעה והצטיירות והתחקות (היניינבילדען) של הרוחני הבלתי־תכליתי בהחומר התכליתי, של הכללי המתואר ומפותח בהפרטי; ומלאכת־מחשבת של האמן (קונסט) היא, התגלות־אלהים בהתבונה־האנושית, התמזגות ההסתר והנעלם עם ידיעת־עצמו, התבוללות הבלתי־ניכר עם האני־התבוני של המושפע בכשרון מיוחד ובודד כזה, לקשר במעדנות השכלתו את הרוחני והמוחשי, ההכרח עם רצונו החפשי, הנשוא עם נושאו! — המעלה העליונה הזאת, הוא יתרון של הכח־הנשגב המסוגל לאנשי עליה לבד, והנשפע בכבוד המדריגה־הנעלה הזאת, הוא המכונה: עילוי (שעניע), והוא האמן האמיתי, המאחד את הא"ס בצורת הסוף, האור עם הכובד, האמת והאמונה עם המדע והסדר, הטוב והנעים עם ההוד והתפארת! — לדעת שעללינג, חכמת־האומנות של היופי והנשגב, איננה מוגבלת ומתבודדת לעצמה, ואיננה עומדת בתפארת מעשיה במחיצתה, אך יוצאת מגדר זה, ותרחיב ותסיג גבוליה להתנשא במעלה עליונה זו לכלל המדע הפילוסופי: וחובה היא להפילוסוף

ביחוד, להתעסק במיטב מחקרו באוצרי החכמה רבָתי זאת! אם בחכמת המדות יתגלה לנו הרצון־התבוני בחירותו הגמורה, ובמערכת־הטבע נהפוך הוא, ויתראה לנו הכל כְאילו יתנהג בהכרח ועי״ד חוקי התנועה, אך בחכמת היופי והנשגב נכיר את החוברת הנפלאה, המאחדת את ההפכים ומפשרת ביניהם; הרצון החפשי של הנושא מסכים עם הנשוא החלקי הניתן לו לחומר מהטבע, והוא נופח בו נשמת החיים ומחיה ומהוה אותו, ובאופני פעולתו יתיחדו רגעי ההסתר והטמיר עם הנודע והכונה והתכלית הניכר ברוח־האמן־המצייר, והמביט במפעל הגשם את ציור־מחשבי־שלו, המתעצם ומתמחש בגילוי־המראה היפה־בסידורה והנצבת לעיניו; וזה הוא דמותה וצלמה של האצילות הכלליית, המתפרטית בצורות שונות ובחילוקי הדרגין בכל העולמות, וסוף כל הנעשה הוא במחשבה וכונה ותכלית וסדר־תבוני, וכל הניגודים מתעלים ומסתלקים בקשר היחוּד וההשואה הגמורה! —

בהלכות המדינה ואופן סידורה, שונים לימודי שעללינג מדעות הקודמים לו: הצורה החצונה של גוף־המדיני־המסודר (שטאאטסאָרגאַניסמוס) היא, מחשבת היחוד במחיצת החירות לעצמה, והיוצאת מכחה לפעולה, החוברת המאגדת את כל החלקים והנתראים לבד כניגודים.— אך הציור הנעלה הזה איננו כאמצעי להשגת תכלית אחר, או כסבה לפעולה חצונה לו, ובכלל איננו תלוי ועומד מהעלול והנפעל ממנו, או למלאות כל חסרון בצרכי האני הפרטי והקיבוצי, ולמשאלות כל כוסף־טבעי באדם, כי כל אלה ישפילו מעלת כבודו ויורידו מושגו האמיתי ויתרונו בכל, ולעשותו רק לעוזר שכנגדו, ולהועיל בבחינת התנאי לאפשרות הזולת! הבנין־האמיתי (וואהרע קאָנסטרוקציאָן) מכללות הציור־הנשגב הזה, הוא תכליתו המוחלט לעצמו, ובכל התחלפות צורותיו, הוא בסגולתו אחד ומיוחד ושוה בסידורו הנפלא לכל חלקיו!—דומה להטבע בעצמו, שהמוחלט שבו קודם במחשבת־יחודו העליון לחילוקי הכחות והדרגין המאוחרים לו, והמתפתחים ומתפרטים משרשו, והוא המוציא והמביא הסכמה בין המפוזרים ומפורדים והשונים למיניהם, ומשמש בהם כאמצעים לתכליתו הארוק לו מהקודם אל המאוחר; כן הציור־המחשבי של גוף־המסודר והשלם הזה, כולל בהחלטתו הקדומה, את כל האמצעים הנחוצים לבנין ההפשרה וההסכמה בין החלקים והניגודים, את החירות עם ההכרח, החוק הכללי עם הרצון הפרטי, הגזירה והבחירה, לפי שבו יתעלו ויסתלקו באמת כל הקצוות, ויפושרו ההפכים באחדות והשואה גמורה. — כל אבני הבנין הזה המשוכלל בגאונו והדר תפארתו, האמת, והאמונה, המדות, המדע והיופי, וכל מלאכת חושב ואומנות, כל עָנפי הלימודים והשלימיות, התועליות והצרכים הטבעיים, וכל המוכשר להועיל להתאשרות המין האנושי בכללותו, ימצאו מעצמם מקומם ומצבם ומדתם לאפשרות מלואותם ופעולתם וקיומם, בהסכמתם במרכז־הפנימי הזה, המקיפם וכוללם יחד. — —

אך שטתו האחרונה רוה אחרת לה, ומשנת 1804 ואילך, נראו ביתר שאת ועוז אותות הנטויה בשעללינג למחשבות הדורשים (הקדמונים והאחרונים) בנסתרות*), וכהודאת־עצמו, הפעילה עליו ביחוד התעסקו ושקידתו בספרי בעלי

*) כל הבקי בספרי המקובלים מהראשונים והאחרונים, וביחוד בשטת בעלי חב״ד (ר״ת:

הזיה ודמיונות, כמו של החוקר יאַקאָב באֶהמע (1575—1624) והדומים לו, וסבת זה התרחק למעט מעט בימיו האחרונים מדרך עיונו בשטתו הקודמת, והמהולפת בתוכנה וצביונה! — החכם הגדול הזה, לא החדיל גם בימי זקנתו לתור ולחתור בחקירותיו חדשים לבקרים, להתרת השאלה האמוניית, וממציאות החטא הראשון, ובפתרון החידה „איך יובן ויושג אופן האצילות של העולם מהעצם הפשוט והשוה בתכלית הפשיטות, והמשולל מכל שינוי ותמורה והפעלה, ועומד כלו ברוחניותו והנעלה בטבעו וסגולתו מכל תואר וגדר והגבלה מה? — ואיך מיסוד השלם והטוב, יצאו בכלל ההסרונות והקלקולים בעולם, ואנה תפתח הרעה, ואיה מקור החטא?״ — ולאשר המקום צר לנו, נזכיר תוכן שטתו האחרונה בתמציתה ובקיצור נמרץ: המציאות בכלל הוא, כעין הגבלה להעצם האלהי בהחלטתו הגמורה; ע״כ אין לשער ולתאר בו, אלא היכולת (קאֶננען), או האפשרות לההיות (זיין־קאֶננען) רצוני אופן ההכנה־בכח (פאָטענציעלל) להיות או לחדול מלהיות! — אך בסתר שכינתו היה דבוק ואדוק וגנוז בחביון־כבודו עוד יסוד־שרשי (אורגרונד), או כאשר יכנהו, יסוד־שלילי (אונגרונד), המתפרד ומתבקע בכוספו המיוחד לסגולתו (הרצון־הקדום, של בעלי ח״ן!) להגיע לגילוי הטמיר בפועל־המציאות, ובפעולתו־הפנימית על אפשרות הכח־הפשוט לצאת להויה! — אופן הגילוי הזה, אי אפשר לבאר ולפתור לנו, אלא בבחינת הדילוג (שפרונג) בפֶלֶג־אלהים בעצמו, והבדלה בדעת־המוחלט לחצאין (דואַליטאֶט)! — מעשה־אלהים במעמדו המוחלט, היא לקוצר השגתנו, כעין קפיצה ונפילה־פתאומית ובלתי מתמעצת ברגעיה! — עליה זו של הכוסף הפנימי, (היסוד־השלילי), המשתוקק להתאצל ולהתעצם ליחידו המתבודד בגילוי־עצמו, ולהגיע למרום־המפעל (אַקטועלל) של המציאות, היתה ירידה, וסבת החלוקה בפמליא של מעלה; והאצילות הראשונה הזאת בעולם־הרוחני של המוחלט, הסיבה שינוי־הדרגין וראשית הצמיחה של הניגודים במערכת הכחות בעולם התחתון, ואלה תולדות ההפכים וההפרדות בעולם העשיה, ומקור־נפתח ליציאת כל חסרון וקלקול וחטא ועונש! — וזאת תורת הגאולה והתיקון בעולם, בהאיר כבוד העצם־האלוהי את אורו אין־סוף וכח־חכמתו (חכמה = כח־מה!) העליונה על רצונו־הקדום, להשיבו ולהחזירו בהויה מאוחדת ומוחלטת, ובאופן, שנעשה כלו־רוחני (גייסט) ובגילוי־כללי בחירותו הגמורה, ואז ימָלא שם כבודו להתהות לאישותי (פערזאֶנליכקייט) ולאלהים חיים על האמת, ומעצמו יבוטל כל ניגוד של רצון־מתבודד ופרטי, ויתהוה לרצון כללי, מאוחד ומחובר בקשר של קיימא עם דעת־אלהים; ובבנין הנשגב הזה במלכות שדי, יתקיים ויתאמת ויתחייב (ווירד אַפפירמירט ווערדען) אפשרות ההיות המוחלטת בפועל המציאות! — ולדעתו, גם זאת תורת הנפש כי תחטא היא, בהעתיקה אהלה מבתחלה, העומד בדפוס האצול־העליון (אדם קדמון! —), ובירידתה במדריגת התחתון, והתרחקה ברצונה הפרטי מקרן האור א״ס, להשתקע בקרן החושך והמתבודד לעמוד בעצמו, שהוא הצל (הקליפה, סטרא אחרא!) המכסה

חכמה, בינה, דעת), ישתומם לראות, איך ברוב תוכנם, וגם ביפי צורתם ולשונם, מסכימים למחקרי שעללינג! — עיין בספרו הנכבד של מר חותני ודודי ה״ר יצחק מיעזעס ז״ל „צפנת פענח״, על הקבלה העתיקה והחדשה (שני חלקים, קראקא, 1862-1863), ובמאמריו הנפלאים בענינים האלה „בהמכ״ע להפילוסופיא המדוייקת״ (צייטשריפט פיר עקסאַקטע פהילאזאפהיע, .VIII באנד) משנת 1869, ובהמכ״ע „מאזנים״ (דיא וואאגע) משנת 1877, אשר גילה טמירין באלה. —

האור; וגם זה הוא שורש החירות והבחירה, היינו שבאפשרות כחו־הרוחני שבאדם, לשוב ולחזור מהפרט להכלל, ולהטות אחרי ההארה הכוללת ביהודה את הכל, וזאת תהיה גאולתה; או לעמוד על דעתו, ולאחוז ברצונו המיוחד (פּאַרטיקולאַרווילע), ובניגוד נגלה להרצון הנעלה והכללי (אוניפֿערזאַלווילע), שהוא המאור־א״ס, המאיר בחכמתו וטיבו וחסדו לכל העולם כלו. —

גם אופן השילוש הנזכר ניכר ונתודע לנו, לפי מליצתו של שעללינג, בטפוסו של הסידור־המדיני, ומלכותא דארעא דומה בזה למלכותא דרקיעא: המלך הדן יחידי הוא, צלמו ודמותו של העצם־המוחלט המאציל מהודו על כל; אנשי המעלה ובני־חורין המה „המחשבות" האלהיות, או נפשות האצולות העליונות, העומדין בדעת־עצמותן וברצונן, ובקורת חופשה להן, להתבודד ולהתגבל ולהתעצם ולהתפרט באישותן (זיך אינדיווידואַליזירען), או לבטל ולסלק אישותן הנפרדת, ולשוב ולחזור ליסודם־הכללי, ולהתדבק במרכז־המוחלט וא״ס; ההמונים ובעלי הגשמה כעבדים המה, המשרתים את פני המלך, ונשארים במחיצת ההתבודדות, וכהדוממים מפוזרים בהתפרטיותם, ויוצאים מכלל האחדות וההשואה הגמורה. —

ונזכיר עוד חידושו בהשטה האחרונה, הכלולה בספריו ודרשותיו (פֿאָר־לעזונגען) משנת 1842 עד 1852 „בהפילוסופיא על האגדות העתיקות" (פֿהילאָזאָפֿהיע דער מיטהאָלאָגיע) „וקורות העולם" (געשיכטע), ותולדות הקירותיו באלה כך תוארן:

הסיפורים בהאגדות השפונות וטמונות בעתים קדמוני הקדמונים, משליטת האֵלים והגבורים והענקים, והחזון הנפרץ ומתגלגל ברשימות הכתובים־עתיקים מממשלת אלילים ושרי מעלה ועבודות נכריות של העמים הקדמונים (עוכומ״ז בימים ההם), אינם דמיונות והבלים ותעתועים, או אגדות בעלמא ושיג ושיח של אמונות טפילות, במעטה המשל והמליצה ודברי הבאי שבָדו להם הסופרים והמשוררים והמליצים לבד! לדעת שעללינג, טעו כל הוגי דעות באלה, כי אין הדברים כפשוטן, אך שאר־רוח האמת נסתרה בהם, ועדים נאמנים הם לנו, שהם מעשים של הידיעה העצמיית (טהאַטזאַכען דעס זעלבסטבעוואוסטזיינס) של העמים ראשוני הראשונים, שהוא מעמד־הרוחני בההשגה, מסגולת טבע־אלהים בעצמו, ותכונת הצורות של ההיות־המוחלטת, כן במצב יחודו הפשוט, וכן במעמד האצילות והתגלות כחו בהדרגה, ובדרך הילוכו מחיל אל חיל (סוקסעססיף) להתהות לאלהים־חיים בפועל־המציאות! — לדעתו, היתה בראשיתה מחשבת היחוד (מאָנאָטהעאיס־מוס) האמונה השולטת אז בכללות המין האנושי, ומסכים לטבע־אלהים בשרשו, העובר ברגעי הניגוד בכחו־הנעלם בפנימיותו, מסובבת צורת ההבדלה הזאת גם בדעת ואמונה ונימוס ועבודה אצל המין האנושי, שחיו היו מקודם פשוטים ושוים ומאוחדים לכל דבר, והיה לעם אחד, ושפה אחת לכלם! בערש ילדותו, בהמעמד היותר מאושר באחדותו וחירותו ורצונו הפשוט, היה באמתתו (הדור מלפנים) הנקרא „תור הזהב" (גאָלדענעס צייטאַלטער)! — אך כאמור, ע״י מעשה־אלהים, או פֶלֶג־אלהים, אשר הסיבה והפעילה את הפרידה וחילוקי־הכחות בעליונים, העתיקה והרחיבה אהלה גם בתחתונים, והתעצמה והתגשמה בצורות שׂרי מעלה ומטה, ויחזו להם את אלהיהם ומלאכיהם, ולפי פעולות הכחות והרוחות האלהיות, לחלֵק יצאו שפעתן, וכמספר צבאם וממשלתם, הבדילו וערכו וסידרו

דרכי־אמונתם ונימוסם ומנהגי־חייהם, ויחנו בפרודים! — הערבוב והסכסוך באמונה ודעת, הרצון המתפרט והמתבודד באישים ובתי־אבות, החישו להסיב את המבוכה והסכנה (קריזיס), בדור ההפלגה והמבול, לאחרותן הקדומה של כל משפחות האדמה, וע"כ נפלגו גם ללשונותן ונבללה שפתם, ופרשו לציבורים שונים, ונפוצו לעדר עדר לבדם, וראשית הצמיחה היא להתרבות הלשונות והאומות והמדינות, וגם לפתח ההבדלה בריעות החטאת רוביץ! — —

ככה דורש שעללינג בהלכות מעשה־בראשית ותולדות האגדות־העתיקות! וכמובא למעלה, אמנם קצר לנו המצע להשתרע, ולהאריך עוד בפרטיות של הענין הזה; ואין להכחיש, שמחשבות שעללינג עמקו מאוד גם בשטתו המאוהרה הזאת, וגם נמצאים בפלפוליו הדקים איזה דברים של טעם ושכל טוב, מבושמים בתבלין של חן ומליצה יפה; — אך אם בהשקפה־כללייית נשפוט על עצם תומה, ונשים עין על הרוח־ההגיוני המרחף על כלל השטה הזאת, אכן נחליט אומר, עם דברי שעללינג בעצמו (המובאים לעיל דף 152): אמנם עולם־הפוך היא הפילוסופיא (הזאת!) המתנגדת להשכל־הבריא"!— הנה נעץ קנה של „ההיות" בים „המוחלט" ובנה עליו כרך גדול של הויות! — הנהותיו ויסודותיו בהשטה הזאת, כלן אינן אלא גזירותיו והחלטותיו ומסקנות־דמיונו וגאות־רוהו לבד, ואין להם באמת על מה שיסמוכו במשפטים נאמנים של הגיון ישר ואות ומופת שכלי, רק הנחות־קדומות וסברות והשערות בעלמא, המכוסות ומעורבבות במסתרי המליצות והמשלים והרמזים, דומים לאלה האגדות של דופי והחידות מני קדם השוכנות בערפל! — אכן דרך התפלספותו זאת, מביא בסופו לידי זרות והבלי ההזיה, ולמחשבות פגולות של כתות היודעים (גנאָסטיקער) וכל הדורשים בסודות האצילות מעולם, ואיך שהיה אלהים קודם לבריאת־העולם בסתר־התולתו, והיא תורת־המשולש באמונת פֶּלֶג־אלהים, ואשר נפגע במקום הזה מהנים — ועל דרך המתחכמים (סאָפּהיס-טען) עושים קסמים בלהטיהם, ובפלפולים דקים מעיילין קיפא בפומא דמחטא, וכח־דמיונם והתלהבות נפשם לאמונתם יגבירו חילים על כח שכלם, והשטן של אהבת־הנעלם והנסתר מרקד לפניהם, ודמיונות „המחזות" יחלופו על פניהם, ובפיהם ירצו אותם סלה! — —

אמנם יתרון מעלה לשטתו הקדומה על המאוהרה, וביחוד בנסותו את כחו הרב „בפילוסופיא של הטבע" למצוא ההוברת של היחוד בין הרוחני והמוחשי בעולם הטבעי בעצמו, ולהשכיל את ידיהו על תולדת ותוצאת היקום בכללו! ולזה מצאה שטתו הקודמת מהלכים בין חכמי הזמן, ועצום ורב מספר המחזיקים בה, אם בכללותה, או בחלק וחלק ממנה, ואם אמנם גם לא מצער ורזה מספר המשיגים והמתנגדים לה!— את טענותינו והשגות האחרונים ממתנגדיו, נביאן במאמר הראשון מחלק השני מספרנו המוכן לדפוס, בהתימי להציע באריכות על שטת החוקר המהודר העגעל, הבנויה על פנות מחקרם של פיכטע ושעללינג, ואשר קליפתן זרק, ובירר ופצל הגרעין הפנימי מתוך הפסולת, לבסמו ולהטעימו לדורשיו, ובחריצות שכלו הסדיר והגמיר את מלאכת מחשבתם עד ההיתום, וכאשר אפרט ואבאר גם דעות מתנגדיו והחוקרים החדשים, כל אחת ואחת במקומה, ובמאמרים המיוחדים לתכלית זה בספרי.

טעותי הדפוס:

דף	שורה	מלמעלה	מלמטה	במקום	צריך להיות.
8	8		—	העצמות	העצמית
14	14	—		ובחבורת	ובחוברת
16	1		—	השכל	השכלי
27	3		—	הסותרות	הסותרת
30	14	—		עוד	עוז
52	13	—		החצוניים	החצוניות
—	—	—		והפנימיים	והפנימיות
61	9		—	המועלים	המועילים
62	13		—	הסובבת	המסבבת
93	7		—	דעה	דעת
100	25	—		דעתנו	דתנו
125	3		—	מוכנית	מוכנות
128	11	—		באמיתתו	באמתתו
132	5	—		(עפרהעלטניסס)	(= פערהעלטניסס)

הטעותים הקטנים הבלתי משחיתים את הכונה, כמו החילוף בין יו״ד לוא״ו וכדומה, ידע הקורא המבין לתקנם בעצמו.

(*Leipzig, 29. October 1886.

Sehr geehrter Herr Mieses!

Als ich vor einigen Jahren in der Zeitschrift Haz'fira Ihre Abhandlung über Schelling las, war ich von derselben so freudig bewegt, dass ich, wie Sie es auch wissen, in einem Vortrag meinen Gefühlen öffentlich Ausdruck gab.

Seit Sadias, Jehuda Halevi, Maimonides, bis zur arabisch-spanischen Zeit, haben die Coryphäen jüdischer Gelehrsamkeit ihre Bestrebungen vorzugsweise darauf gerichtet, die zeitgenössischen Forschungen auf philosophischem Gebiete, durch das Medium der hebräischen Sprache, ihren Glaubensgenossen zuzuführen und zugänglich zu machen. Derartige Werke wurden stets allgemein günstig aufgenommen und sind auch in spätern Zeiten von fruchtbarer Wirkung anf die geistige Entwickelung des Judenthums geblieben.

Nun liegt mir Ihr Werk, „Geschichte der neuern Philosophie" druckfertig vor. Ich kann nur mein bei oben bezeichneter Veranlassung ausgesprochenes Urtheil wiederholen und bekräftigen. Nicht nur der philosophische Gedanke ist hier klar und durchsichtig wiedergegeben, sondern auch die Form der Darstellung desselben in einem herrlichen, vollendeten Hebräisch darf als musterhaft bezeichnet werden.

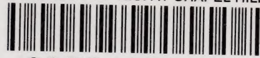
Die mir bekannten Urtheile über Ihr Werk aus Fachkreisen, welche dasselbe „als seltene Erscheinung der jüdischen Literatur und Wissenschaft, und als ein förmliches Kunstwerk" bezeichnen, kann ich nur bestätigen und unterschreiben.

Ich hoffe und wünsche, dass Ihr Werk günstigen Erfolg und viel Verbreitung finde, und zeichne mit bestem Grusse

Hochachtungsvoll

Rabbiner **Dr. A. M. Goldschmidt.**

*) ככלות ההדפסה של חלק הראשון, הגיע לידי המכתב הנ״ל, מידידי הנכבד הזקן בשנים וחכמה הרב דמתא ד״ק ג״ש נ״י, ושלא להמניע הטוב מבעליו, וכאחרון אחרון חביב, בא בסוף הספר לברך על המוגמר.


UNIVERSITY OF N.C. AT CHAPEL HILL
00024853883

